

MARILENA CHAUI

BRASIL

Mito fundador e sociedade autoritária

1ª edição: abril de 2000
2ª reimpressão: outubro de 2001

Revisão
Maurício Balthazar Leal
Vera Lúcia Pereira

SUMÁRIO

COM FÊ E ORGULHO	3
A NAÇÃO COMO SEMIÓFORO	7
O VERDEAMARELISMO	
20	
Do IV ao V Centenário	
29	
O Mito Fundador	
35	
Comemorar?	
55	
Notas e Referências	
60	
Bibliografia	
62	

COM FÉ E ORGULHO

*Ama com fé e orgulho a terra em que nasceste.
Criança! Jamais verás país nenhum como este.
Olha que céu, que mar, que floresta!
A natureza aqui perpetuamente em festa
É um seio de mãe a transbordar carinhos.
[...]
Imita na grandeza a terra em que nasceste.*
OLAVO BILAC

Na escola, todos nós aprendemos o significado da bandeira brasileira: o retângulo verde simboliza nossas matas e riquezas florestais, o losango amarelo simboliza nosso ouro e nossas riquezas minerais, o círculo azul estrelado simboliza nosso céu, onde brilha o Cruzeiro do Sul, indicando que nascemos abençoados por Deus, e a faixa branca simboliza o que somos: um povo ordeiro em progresso. Sabemos por isso que o Brasil é um “gigante pela própria natureza”, que nosso céu tem mais estrelas, nossos bosques têm mais flores e nossos mares são mais verdes. Aprendemos que por nossa terra passa o maior rio do mundo e existe a maior floresta tropical do planeta, que somos um país continental cortado pela linha do Equador e pelo trópico de Capricórnio, o que nos faz um país de contrastes regionais cuja riqueza natural e cultural é inigualável. Aprendemos que somos “um dom de Deus e da Natureza” porque nossa terra desconhece catástrofes naturais (ciclones, furacões, vulcões, desertos, nevascas, terremotos) e que aqui, “em se plantando, tudo dá”.

Todos nós fazemos nossas as palavras daquele que é considerado o primeiro historiador brasileiro do Brasil, Rocha Pita, quando, em 1730, escreveu:

“Em nenhuma outra região se mostra o céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem raios tão dourados, nem os reflexos noturnos tão brilhantes; as estrelas são mais benignas e se mostram sempre alegres [...] as águas são mais puras; é enfim o Brasil Terreal Paraíso descoberto, onde têm nascimento e curso os maiores rios; domina salutar o clima; influem benignos astros e respiram auras suavíssimas, que o fazem fértil e povoado de inumeráveis habitantes”.¹

Sabemos todos que somos um povo novo, formado pela mistura de três raças valorosas: os corajosos índios, os estóicos negros e os bravos e sentimentais lusitanos. Quem de nós ignora que da mestiçagem nasceu o samba, no qual se exprimem a energia índia, o ritmo negro e a melancolia portuguesa? Quem não sabe que a mestiçagem é responsável por nossa ginga, inconfundível marca dos campeões mundiais de futebol? Há quem não saiba que, por sermos mestiços, desconhecemos preconceito de raça, cor, credo e classe? Afinal, Nossa Senhora, quando escolheu ser nossa padroeira, não apareceu negra?

Aprendemos também que nossa história foi escrita sem derramamento de sangue, com exceção de nosso Mártir da Independência, Tiradentes; que a grandeza do território foi um feito

da bravura heróica do Bandeirante, da nobreza de caráter moral do Pacificador, Caxias, e da agudeza fina do Barão do Rio Branco; e que, forçados pelos inimigos a entrar em guerras, jamais passamos por derrotas militares. Somos um povo que atende ao chamamento do país e que diz ao Brasil: “Mas se ergues da justiça a clava forte/ Verás que um filho teu não foge à luta/ Nem teme quem te adora a própria morte”. Não tememos a guerra, mas desejamos a paz. Em suma, somos um povo bom, pacífico e ordeiro, convencido de que “não existe pecado abaixo do Equador”.

Duas pesquisas recentes de opinião, realizadas em 1995, uma delas pelo Instituto Vox Populi e a outra pelo Centro de Pesquisa e Documentação da Fundação Getúlio Vargas, indagaram se os entrevistados sentiam orgulho de ser brasileiros e quais os motivos para o orgulho. Enquanto quase 60% responderam afirmativamente, somente 4% disseram sentir vergonha do país. Quanto aos motivos de orgulho, foram enumerados, em ordem decrescente: a Natureza, o caráter do povo, as características do país, esportes/música/ carnaval. Quanto ao povo brasileiro, de quem os entrevistados se sentem orgulhosos, para 50% deles a imagem apresentava os seguintes traços, também em ordem decrescente: trabalhador/lutador, alegre/divertido, conformado/ solidário e sofredor.

Mesmo que não contássemos com pesquisas, cada um de nós experimenta no cotidiano a forte presença de uma representação homogênea que os brasileiros possuem do país e de si mesmos. Essa representação permite, em certos momentos, crer na unidade, na identidade e na indivisibilidade da nação e do povo brasileiros, e, em outros momentos, conceber a divisão social e a divisão política sob a forma dos amigos da nação e dos inimigos a combater, combate que engendrará ou conservará a unidade, a identidade e a indivisibilidade nacionais. Eis por que algumas pesquisas de opinião indicam que uma parte da população atribui os males do país à colonização portuguesa, à presença dos negros ou dos asiáticos e, evidentemente, aos maus governos, traidores do povo e da pátria. Nada impede, porém, que em outras ocasiões o inimigo seja o “gringo” explorador ou alguma potência econômica estrangeira. A representação é suficientemente forte e fluida para receber essas alterações que não tocam em seu fundo.

Há, assim, a crença generalizada de que o Brasil: 1) é “um dom de Deus e da Natureza”; 2) tem um povo pacífico, ordeiro\generoso, alegre e sensual, mesmo quando sofredor; 3) é um país sem preconceitos (é raro o emprego da expressão mais sofisticada “democracia racial”), desconhecendo discriminação de raça e de credo, e praticando a mestiçagem como padrão fortificador da raça; 4) é um país acolhedor para todos os que nele desejam trabalhar e, aqui, só não melhora e só não progride quem não trabalha, não havendo por isso discriminação de classe e sim repúdio da vagabundagem, que, como se sabe, é a mãe da delinquência e da violência; 5) é um “país dos contrastes” regionais, destinado por isso à pluralidade econômica e cultural. Essa crença se completa com a suposição de que o que ainda falta ao país é a modernização -isto é, uma economia avançada, com tecnologia de ponta e moeda forte -, com a qual sentar-se-á à mesa dos donos do mundo.

A força persuasiva dessa representação transparece quando a vemos em ação, isto é, quando resolve imaginariamente uma tensão real e produz uma contradição que passa despercebida. É assim, por exemplo, que alguém pode afirmar que os índios são ignorantes, os negros são indolentes, os nordestinos são atrasados, os portugueses são burros, as mulheres são naturalmente inferiores, mas, simultaneamente, declarar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo sem preconceitos e uma nação nascida da mistura de raças. Alguém pode dizer

se indignado com a existência de crianças de rua, com as chacinas dessas crianças ou com o desperdício de terras não cultivadas e os massacres dos sem-terra, mas, ao mesmo tempo, afirmar que se orgulha de ser brasileiro porque somos um povo pacífico, ordeiro e inimigo da violência. Em suma, essa representação permite que uma sociedade que tolera a existência de milhões de crianças sem infância e que, desde seu surgimento, pratica o *apartheid* social possa ter de si mesma a imagem positiva de sua unidade fraterna.

Se indagarmos de onde proveio essa representação e de onde ela tira sua força sempre renovada, seremos levados em direção ao mito fundador do Brasil, cujas raízes foram fincadas em 1500.

MITO FUNDADOR

Ao falarmos em *mito*, nós o tomamos não apenas no sentido etimológico de narração pública de feitos lendários da comunidade (isto é, no sentido grego da palavra *mythos*), mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade.

Se também dizemos mito *fundador* é porque, à maneira de toda *fundatio*, esse mito impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva perenemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal. Nesse sentido, falamos em mito também na acepção psicanalítica, ou seja, como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede lidar com ela.

Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo.

Insistimos na expressão *mito fundador* porque diferenciamos *fundação* e *formação*. Quando os historiadores falam em formação, referem-se não só às determinações econômicas, sociais e políticas que produzem um acontecimento histórico, mas também pensam em transformação e, portanto, na continuidade ou na descontinuidade dos acontecimentos, percebidos como processos temporais. Numa palavra, o registro da *formação* é a história propriamente dita, aí incluídas suas representações, sejam aquelas que conhecem o processo histórico, sejam as que o ocultam (isto é, as ideologias).

Diferentemente da formação, a *fundação* se refere a um momento passado imaginário, tido como instante originário que se mantém vivo e presente no curso do tempo, isto é, a fundação visa a algo tido como perene (quase eterno) que traveja e sustenta o curso temporal e lhe dá sentido. A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da história, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas ou aspectos que pode tomar. Não só isso. A marca peculiar da fundação é a maneira como ela põe a transcendência e a imanência do momento fundador: a fundação aparece como emanando da sociedade (em nosso caso, da nação) e,

simultaneamente, como engendrando essa própria sociedade (ou a nação) da qual ela emana. É por isso que estamos nos referindo à fundação como mito.

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimenta-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente.

A NAÇÃO COMO SEMIÓFORO

Existem alguns objetos, animais, acontecimentos, pessoas e instituições que podemos designar com o termo *semióforo*.² São desse tipo as relíquias e oferendas, os espólios de guerra, as aparições celestes, os meteoros, certos acidentes geográficos, certos animais, os objetos de arte, os objetos antigos, os documentos raros, os heróis e a nação.

Semeiophoros é uma palavra grega composta de duas outras: *semeion* “sinal” ou signo, e *phoros*, “trazer para a rente”, “expor”, “carregar”, “rotar” e “pegar” (no sentido que, em português, dizemos que uma planta “pegou”, isto é, refere-se à fecundidade de alguma coisa). Um *semeion* é um sinal distintivo que diferencia uma coisa de outra, mas é também um rastro ou vestígio deixado por algum animal ou por alguém, permitindo segui-lo ou rastreá-lo, donde significar ainda as provas reunidas a favor ou contra alguém. Signos indicativos de acontecimentos naturais - como as constelações, indicadoras das estações do ano -, sinais gravados para o reconhecimento de alguém - como os desenhos num escudo, as pinturas num navio, os estandartes -, presságios e agouros são também *semeion*. E pertence à família dessa palavra todo sistema de sinais convencionados, como os que se fazem em assembléias, para abri-las ou fechá-las ou para anunciar uma deliberação. Inicialmente, um *semeiophoros* era a tabuleta na estrada, indicando o caminho; quando colocada à frente de um edifício, indicava sua função. Era também o estandarte carregado pelos exércitos, para indicar sua proveniência e orientar seus soldados durante a batalha. Como *semáforo*, era um sistema de sinais para a comunicação entre navios e deles com a terra. Como algo precursor, fecundo ou carregado de presságios, o *semióforo* era a comunicação com o invisível, um signo vindo do passado ou dos céus, carregando uma significação com conseqüências presentes e futuras para os homens. Com esse sentido, um *semióforo* é um signo trazido à frente ou empunhado para indicar algo que significa alguma outra coisa e cujo valor não é medido por sua materialidade e sim por sua força simbólica: uma simples pedra se for o local onde um deus apareceu, ou um simples tecido de lã, se for o abrigo usado, um dia, por um herói, possuem um valor incalculável, não como pedra ou como pedaço de pano, mas como lugar sagrado ou relíquia heróica. Um semióforo é fecundo porque dele não cessam de brotar efeitos de significação.

Um semióforo é, pois, um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirados do circuito do uso ou sem utilidade direta e imediata na vida cotidiana porque são coisas providas de significação ou de valor simbólico, capazes de relacionar o visível e o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser o sagrado (um espaço além de todo espaço) ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência. É um objeto de celebração por meio de cultos religiosos, peregrinações a lugares santos, representações teatrais de feitos heróicos, comícios e passeatas em datas públicas festivas, monumentos; e seu lugar deve ser público: lugares santos (montanhas, rios, lagos, cidades), templos, museus, bibliotecas, teatros, cinemas, campos esportivos, praças e jardins, enfim, locais onde toda a

sociedade possa comunicar-se celebrando algo comum a todos e que conserva e assegura o sentimento de comunhão e de unidade.

Seríamos tentados a dizer que, no modo de produção capitalista, não pode haver semióforos, pois, no capitalismo, não há coisa alguma e pessoa alguma que escape da condição de mercadoria, não tendo como ser retirado do circuito da circulação mercantil. Além disso, vivemos num mundo que, na célebre expressão de Max Weber, foi desencantado: nele não há mistérios, maravilhas, portentos e prodígios inexplicáveis pela razão humana, pois nele tudo se torna inteligível por intermédio do conhecimento científico e nele tudo acede à racionalidade por intermédio da lógica do mercado.

Não menos importante para supormos que em nossas sociedades não pode haver lugar para semióforos é o fenômeno que Walter Benjamin denominou de “perda da aura”, isto é, o efeito da reprodução técnica das obras de arte, dos objetos raros e dos lugares distantes: fotografias, filmes, vídeos, hologramas despojam obras, objetos e lugares de um traço fundamental do semióforo, qual seja, sua singularidade, aquilo que o faz precioso porque ele é único. No mundo da mercadoria não há singularidades. Não só os objetos são tecnicamente reproduzidos aos milhares como também se tornam equivalentes a outras mercadorias, pelas quais podem ser trocados. No mundo da mercadoria, coisas heterogêneas perdem a singularidade e a raridade, tornam-se homogêneas porque são trocáveis umas pelas outras e todas elas são trocáveis pelo equivalente universal e homogeneizador universal, o dinheiro.

A suposição da impossibilidade de semióforos na sociedade capitalista, porém, só surgiu porque havíamos deixado na sombra um outro aspecto decisivo dos semióforos, ou seja, que são signos de poder e prestígio.

Embora um semióforo seja algo retirado do circuito da utilidade e esteja encarregado de simbolizar o invisível espacial ou temporal e de celebrar a unidade indivisa dos que compartilham uma crença comum ou um passado comum, ele é também posse e propriedade daqueles que detêm o poder para produzir e conservar um sistema de crenças ou um sistema de instituições que lhes permite dominar um meio social. Chefias religiosas ou igrejas, detentoras do saber sobre o sagrado, e chefias político-militares, detentoras do saber sobre o profano, são os detentores iniciais dos semióforos. É nesse contexto que a entrada da mercadoria e do dinheiro como mercadoria universal pode acontecer sem destruir os semióforos e, mais do que isso, com a capacidade para fazer crescer a quantidade desses objetos especiais.

Agora, a aquisição de semióforos se torna insígnia de riqueza e de prestígio, pois o semióforo passa a ter uma nova determinação, qual seja, a de seu valor por seu preço em dinheiro. Não só isso. A hierarquia religiosa, a hierarquia política e a hierarquia da riqueza passam a disputar a posse dos semióforos, bem como a capacidade para produzi-los: a religião estimula os milagres (que geram novas pessoas e lugares santos), o poder político estimula a propaganda (que produz novas pessoas e objetos para o culto cívico) e o poder econômico estimula tanto a aquisição de objetos raros (dando origem às coleções privadas) como a descoberta de novos semióforos pelo conhecimento científico (financiando pesquisas arqueológicas, etnográficas e de história da arte).

Dessa disputa de poder e de prestígio nascem, sob a ação do poder político, o patrimônio artístico e o patrimônio histórico-geográfico da nação, isto é, aquilo que o poder político detém como seu contra o poder religioso e o poder econômico. Em outras palavras, os semióforos

religiosos são particulares a cada crença, os semióforos da riqueza são propriedade privada, mas o patrimônio histórico-geográfico e artístico é nacional.

Para realizar essa tarefa, o poder político precisa construir um semióforo fundamental, aquele que será o lugar e o guardião dos semióforos públicos. Esse semióforo-matriz é a *nação*. Por meio da *intelligentsia* (ou de seus intelectuais orgânicos), da escola, da biblioteca, do museu, do arquivo de documentos raros, do patrimônio histórico e geográfico e dos monumentos celebratórios, o poder político faz da nação o sujeito produtor dos semióforos nacionais e, ao mesmo tempo, o objeto do culto integrador da sociedade una e indivisa.

A NAÇÃO: UMA INVENÇÃO RECENTE

É muito recente a invenção histórica da nação, entendida como Estado-nação, definida pela independência ou soberania política e pela unidade territorial e legal. Sua data de nascimento pode ser colocada por volta de 1830.

De fato, a palavra “nação” vem de um verbo latino, *nascor* (nascer), e de um substantivo derivado desse verbo, *natio* ou *nação*, que significa o parto de animais, o parto de uma ninhada. Por significar o “parto de uma ninhada”, a palavra *natio*/nação passou a significar, por extensão, os indivíduos nascidos ao mesmo tempo de uma mesma mãe, e, depois, os indivíduos nascidos num mesmo lugar. Quando, no final da Antiguidade e início da Idade Média, a Igreja Romana fixou seu vocabulário latino, passou a usar o plural *nationes* (nações) para se referir aos pagãos e distingui-los do *populus Dei*, o “povo de Deus”. Assim, enquanto a palavra “povo” se referia a um grupo de indivíduos organizados institucionalmente, que obedecia a normas, regras e leis comuns, a palavra “nação” significava apenas um grupo de descendência comum e era usado não só para referir-se aos pagãos, em contraposição aos cristãos, mas também para referir-se aos estrangeiros (era assim que, em Portugal, os judeus eram chamados de “homens da nação”) e a grupos de indivíduos que não possuíam um estatuto civil e político (foi assim que os colonizadores se referiram aos índios falando em “nações indígenas”, isto é, àqueles que eram descritos por eles como “sem fê, sem rei e sem lei”). Povo, portanto, era um conceito jurídico-político, enquanto nação era um conceito biológico.

Antes da invenção histórica da nação, como algo político ou Estado-nação, os termos políticos empregados eram “povo” (a que já nos referimos) e “pátria”. Esta palavra também deriva de um vocábulo latino, *pater*, pai. Não se trata, porém, do pai como genitor de seus filhos - neste caso, usava-se *genitor* -, mas de uma figura jurídica, definida pelo antigo direito romano. *Pater* é o senhor, o chefe, que tem a propriedade privada absoluta e incondicional da terra e de tudo o que nela existe, isto é, plantações, gado, edifícios (“pai” é o dono do *patrimonium*), e o senhor, cuja vontade pessoal é lei, tendo o poder de vida e morte sobre todos os que formam seu domínio (casa, em latim, se diz *domus*, e o poder do pai sobre a casa é o *dominium*), e os que estão sob seu domínio formam a *familia* (mulher, filhos, parentes, clientes e escravos). Pai se refere, portanto, ao poder patriarcal e pátria é o que pertence ao pai e está sob seu poder. É nesse sentido jurídico preciso que, no latim da Igreja, Deus é Pai, isto é, senhor do universo e dos

exércitos celestes. É também essa a origem da expressão jurídica “pátrio poder”, para referir-se ao poder legal do pai sobre filhos, esposa e dependentes (escravos, servos, parentes pobres).

Se “patrimônio” é o que pertence ao pai, “patricio” é o que possui um pai nobre e livre, e “patriarcal” é a sociedade estruturada segundo o poder do pai. Esses termos designavam a divisão social das classes em que patrícios eram os senhores da terra e dos escravos, formando o Senado romano, e povo eram os homens livres plebeus, representados no Senado pelo tribuno da plebe. (Quando se olha um crucifixo, sempre se vê, na parte superior da cruz, uma faixa com as letras SPQR. Essas letras significam *Senatus Populusque Romanus*, o Senado e o Povo Romano. A faixa era obrigatória nas execuções de condenados para indicar que a execução fora aprovada por Roma.) Os patrícios eram os “pais da pátria”, enquanto os plebeus eram os “protegidos pela pátria”. Quando a Igreja Romana se estabeleceu como instituição, para marcar sua diferença do Império Romano pagão e substituir os pais da pátria por Deus Pai, afirmou que, perante o Pai ou Senhor universal, todos são plebeus ou povo. É então que inventa a expressão “Povo de Deus”, que, como vimos, desloca a divisão social entre patrícios e plebeus para a divisão religiosa entre nações pagãs e povo cristão.

A partir do século XVIII, com a revolução norte-americana, holandesa e francesa, “pátria” passa a significar o território cujo senhor é o povo organizado sob a forma de Estado independente. Eis por que, nas revoltas de independência, ocorridos no Brasil nos finais do século XVIII e início do século XIX, os revoltosos falavam em “pátria mineira”, “pátria pernambucana”, “pátria americana”; finalmente, com o *Patriarca* da Independência, José Bonifácio, passou-se a falar em “pátria brasileira”. Durante todo esse tempo, “nação” continuava usada apenas para os Índios, os negros e os judeus.

Se acompanharmos a periodização proposta por Eric Hobsbawm, em seu estudo sobre a invenção histórica do Estado-nação³, podemos datar o aparecimento de “nação” no vocabulário político na altura de 1830, e seguir suas mudanças em três etapas: de 1830 a 1880, fala-se em “princípio da nacionalidade”; de 1880 a 1918, fala-se em “idéia nacional”; e de 1918 aos anos 1950-60, fala-se em “questão nacional”. Nessa periodização, a primeira etapa vincula nação e território, a segunda a articula à língua, à religião e à raça, e a terceira enfatiza a consciência nacional, definida por um conjunto de lealdades políticas. Na primeira etapa, o discurso da nacionalidade provém da economia política liberal; na segunda, dos intelectuais pequeno-burgueses, particularmente alemães e italianos, e, na terceira, emanam principalmente dos partidos políticos e do Estado.

O ponto de partida dessas elaborações foi, sem dúvida, o surgimento do Estado moderno da “era das revoluções”, definido por um território preferencialmente contínuo, com limites e fronteiras claramente demarcados, agindo política e administrativamente sem sistemas intermediários de dominação, e que precisava do consentimento prático de seus cidadãos válidos para políticas fiscais e ações militares. (Falamos em cidadãos “válidos” porque a cidadania, embora declarada universal, não o era de fato, uma vez que o cidadão era definido pela independência econômica - isto é, pela propriedade privada dos meios de produção -, excluindo trabalhadores e mulheres, e o sufrágio não era universal e sim censitário isto é, segundo o critério da riqueza e da instrução. O sufrágio universal consagrou-se nas democracias efetivamente apenas depois da Segunda Guerra Mundial, como resultado de lutas sociais e populares. Em outras palavras, liberalismo não é sinônimo de democracia.) Esse Estado precisava enfrentar dois

problemas principais: de um lado, incluir todos os habitantes do território na esfera da administração estatal; de outro, obter a lealdade dos habitantes ao sistema dirigente, uma vez que a luta de classes, a luta no interior de cada classe social, as tendências políticas antagônicas e as crenças religiosas disputavam essa lealdade. Em suma, como dar à divisão econômica, social e política a forma da unidade indivisa? Pouco a pouco, a idéia de nação surgirá como solução dos problemas.

Como observa Hobsbawm, o liberalismo tem dificuldade para operar com a idéia de nação e de Estado nacional porque, para a ideologia liberal, a realidade se reduz a duas referências econômicas: uma unidade mínima, o indivíduo, e uma unidade máxima, a empresa, de sorte que não parece haver necessidade de construir uma unidade superior a estas. No entanto, os economistas liberais não podiam operar sem o conceito de "economia nacional", pois era fato inegável que havia o Estado com o monopólio da moeda, com finanças públicas e atividades fiscais, além da função de garantir a segurança da propriedade privada e dos contratos econômicos, e do controle do aparato militar de repressão às classes populares. Os economistas liberais afirmavam por isso que a "riqueza das nações" dependia de estarem elas sob governos regulares e que a fragmentação nacional, ou os Estados nacionais, era favorável à competitividade econômica e ao progresso.

Por outro lado, em países (como a Alemanha, os Estados Unidos ou o Brasil) que buscavam proteger suas economias do poderio das mais fortes, era grande a atração da idéia de um Estado nacional protecionista. Veio dos economistas alemães a idéia do "princípio de nacionalidade", isto é, um princípio que definiu quando poderia ou não haver uma nação ou um Estado-nação. Esse princípio era o território extenso e a população numerosa, pois um Estado pequeno e pouco populoso não poderia "promover à perfeição os vários ramos da produção". Desse princípio derivou-se uma segunda idéia, qual seja, a nação como um processo de expansão, isto é, de conquista de novos territórios, falando-se, então, em "unificação nacional". Dimensão do território, densidade populacional e expansão de fronteiras tornaram-se os princípios definidores da nação como Estado. Todavia, o território em expansão só se unificaria se houvesse o Estado-nação, e este deveria produzir um elemento de identificação que justificasse a conquista expansionista. Esse elemento passou a ser a língua, e por isso o Estado-nação precisou contar com uma elite cultural que lhe fornecesse não só a unidade lingüística, mas lhe desse os elementos para afirmar que o desenvolvimento da nação era o ponto final de um processo de evolução, que começava na família e terminava no Estado. A esse processo deu-se o nome de progresso.

A partir de 1880, porém, na Europa, a nação passa pelo debate sobre a "idéia nacional", pois as lutas sociais e políticas haviam colocado as massas trabalhadoras na cena, e os poderes constituídos tiveram de disputar com os socialistas e comunistas a lealdade popular. Ou, como escreve Hobsbawm, "a necessidade de o Estado e as classes dominantes competirem com seus rivais pela lealdade das ordens inferiores se tornou, portanto, aguda"⁴. O Estado precisava de algo mais do que a passividade de seus cidadãos: precisava mobilizá-los e influenciá-los a seu favor. Precisava de uma "religião cívica", o patriotismo. Dessa maneira, a definição da nação pelo território, pela conquista e pela demografia já não bastava, mesmo porque, além das lutas sociais internas, regiões que não haviam preenchido os critérios do "princípio de nacionalidade" lutavam para ser reconhecidas como Estado-nações independentes. Durante o período de 1880-1918, a

“religião cívica” transforma o patriotismo em nacionalismo, isto é, o patriotismo se torna estatal, reforçado com sentimentos e símbolos de uma comunidade imaginária cuja tradição começava a ser inventada.

Essa construção decorreu da necessidade de resolver três problemas prementes: as lutas populares socialistas, a resistência de grupos tradicionais ameaçados pela modernidade capitalista e o surgimento de um estrato social ou de uma classe intermediária, a pequena burguesia, que aspirava ao aburguesamento e temia a proletarização. Em outras palavras, foi exatamente no momento em que a divisão social e econômica das classes apareceu com toda clareza e ameaçou o capitalismo que este procurou na “idéia nacional” um instrumento unificador da sociedade. Não por acaso, foram os intelectuais pequeno-burgueses, apavorados com o risco de proletarização, que transformaram o patriotismo em nacionalismo quando deram ao “espírito do povo”, encarnado na língua, nas tradições populares ou folclore e na raça (conceito central das ciências sociais do século XIX), os critérios da definição da nacionalidade.

A partir dessa época, a nação passou a ser vista como algo que sempre teria existido, desde tempos imemoriais, porque suas raízes deitam-se no próprio povo que a constitui. Dessa maneira, aparece um poderoso elemento de identificação social e política, facilmente reconhecível por todos (pois a nação está nos usos costumes, tradições, crenças da vida cotidiana) e com a capacidade para incorporar numa única crença as crenças rivais, isto é, o apelo de classe, o apelo político e o apelo religioso não precisavam disputar a lealdade dos cidadãos porque todas essas crenças podiam exprimir-se umas pelas outras sob o fundo comum da nacionalidade. Sem essa referência, tornar-se-ia incompreensível que, em 1914, milhões de proletários tivessem marchado para a guerra para matar e morrer por interesses do capital.

Foi a percepção do poder persuasivo da “idéia nacional” que levou à “questão nacional”, entre 1918 e os anos 1950-60 do século XX⁴. A Revolução Russa (1917), a derrota alemã na Primeira Guerra (1914-18), a depressão econômica dos anos 20-30, o aguçamento mundial da luta de classes sob bandeiras socialistas e comunistas preparavam a arrancada mais forte do nacionalismo, cuja expressão paradigmática foi o nazi-fascismo.

No caso do Brasil, não custa lembrar o que, nessa época, diziam os fascistas, isto é, os membros da Ação Integralista Brasileira, partido político criado entre 1927 e 1928 e dirigido pelo escritor modernista Plínio Salgado:

“Esta longa escravidão ao capitalismo internacional; este longo trabalho de cem anos na gleba para opulentar os cofres de Wall Street e da City; essa situação deprimente em face do estrangeiro; este cosmopolitismo que nos amesquinha; essas lutas internas que nos ensangüentam; esta aviltante propaganda comunista que desrespeita todos os dias a bandeira sagrada da Pátria; esse tripudiar de regionalismo em esgares separatistas a enfraquecer a Grande Nação; esse comodismo burguês; essa miséria de nossas populações sertanejas; a opressão em que se debate nosso proletariado, duas vezes explorado pelo patrão e pelo agitador comunista e anarquista; a vergonha de sermos um país de oito milhões de quilômetros quadrados e quase cinqüenta milhões de habitantes, sem prestígio, sem crédito, corroídos de politicagem de partidos”.⁵

Além de se apropriar da elaboração nacionalista, feita nas etapas anteriores (expansão e “unificação” do território, “espírito do povo” e raça), o nazi-fascismo e os vários nacionalismos desse período contaram com a nova comunicação de massa (o rádio e o cinema) para

“transformar símbolos nacionais em parte da vida cotidiana de qualquer indivíduo e, com isso, romper as divisões entre a esfera privada e local e a esfera pública e nacional”. A primeira expressão dessa mudança aparece nos esportes, transformados em espetáculos de massa, nos quais já não competem equipes e sim se enfrentam e se combatem nações (como se viu nos Jogos Olímpicos de 1936, no aparecimento do Tour de France e da Copa do Mundo). Passou-se a ensinar às crianças que a lealdade ao time é lealdade à nação. Passeatas embandeiradas, ginástica coletiva em grandes estádios, programas estatais pelo rádio, uniformes políticos com cores distintivas, grandes comícios marcam esse período como época do “nacionalismo militante”.

A pergunta suscitada por essa terceira fase da construção da nação é: por que foi bem-sucedida e por que, passadas as causas imediatas que a produziram, ela permaneceu nas sociedades contemporâneas? Por que a luta de classes teve uma capacidade mobilizadora menor do que o nacionalismo? Por que até mesmo as revoluções socialistas acabaram assumindo a forma do nacionalismo? Por que a “questão nacional” parecia ter sentido? O nacionalismo militante, diz Hobsbawm, não pode ser visto simplesmente como reflexo do desespero e da impotência política diante da incapacidade mobilizadora do liberalismo, do socialismo e do comunismo. Sem dúvida, esses aspectos são importantes, indicando a adesão daqueles que haviam perdido a fé em utopias (à esquerda) ou dos que haviam perdido velhas certezas políticas e sociais (à direita). Todavia, se para esses o nacionalismo militante era um imperativo político exclusivo, o mesmo não pode ser dito da adesão generalizada, nem, sobretudo da permanência do nacionalismo em toda parte, depois de encerrado o nazi-fascismo.

A possível explicação encontra-se na natureza do Estado moderno como espaço dos sentimentos políticos e das práticas políticas em que a consciência política do cidadão se forma referida à nação e ao civismo, de tal maneira que a distinção entre classe social e nação não é clara e freqüentemente está esfumada ou diluída. Para nós, no Brasil, nada exprime melhor essa situação do que o nacionalismo das esquerdas nos anos 1950-60, período que conhecemos com os nomes de nacional-desenvolvimentismo, primeiro, e de nacional-popular, depois. De fato, para as esquerdas, a referência sempre havia sido a divisão social das classes e não a unidade social imaginária imposta pela idéia de nação. No entanto, no período 1950-60, a luta histórica foi interpretada pelas esquerdas como combate entre a nação (representada pela “burguesia nacional progressista” e as “massas conscientes”) e a antinação (representada pelos setores “atrasados” da classe dominante, pelas “massas alienadas” e pelo capital estrangeiro ou as “forças do imperialismo”).

O processo histórico de invenção da nação nos auxilia a compreender um fenômeno significativo, no Brasil, qual seja, a passagem da idéia de “caráter nacional” para a de “identidade nacional”. O primeiro corresponde, grosso modo, aos períodos de vigência do “princípio da nacionalidade” (1830-1880) e da “idéia nacional” (1880-1918), enquanto a segunda aparece no período da “questão nacional” (1918-1960).

Território, densidade demográfica, expansão de fronteiras, língua, raça, crenças religiosas, usos e costumes, folclore e belas-artes foram os elementos principais do “caráter nacional”, entendido como disposição natural de um povo e sua expressão cultural. Como observa Perry Anderson, “o conceito de caráter é em princípio compreensivo, cobrindo todos os traços de um indivíduo ou grupo; ele é auto-suficiente, não necessitando de referência externa para sua definição; e é mutável, permitindo modificações parciais ou gerais”.⁶

Em seu trabalho pioneiro e hoje clássico, *O caráter nacional brasileiro*, Dante Moreira Leite mostra como as formulações brasileiras sobre o “caráter nacional” dependeram de três determinações principais: o momento sociopolítico, a inserção de classe ou a classe social dos autores, e as idéias européias mais em voga em cada ocasião. Tomando as construções do “caráter nacional” como ideologias, Moreira Leite conclui seu livro afirmando que elas foram, na verdade, obstáculos para o conhecimento da sociedade brasileira e não a apresentação fragmenta. da e parcial de aspectos reais dessa sociedade.

Quando se acompanha a elaboração ideológica do “caráter nacional” brasileiro, observa-se que este é sempre algo pleno e completo, seja essa plenitude positiva (como no caso de Afonso Celso, Gilberto Freyre ou Cassiano Ricardo, por exemplo) ou negativa (como no caso de Silvio Romero, Manoel Bonfim ou Paulo Prado, por exemplo). Em outras palavras, quer para louvá-lo, quer par; depreciá-lo, o “caráter nacional” é uma totalidade de traços coerente, fechada e sem lacunas porque constitui uma “natureza humana” determinada.

A ideologia da “identidade nacional” opera noutro registro. Antes de mais nada, ela define um núcleo essencial tomando como critério algumas determinações internas da nação que são percebidas por sua referência ao que lhe é externo, ou seja, a identidade não pode ser construída sem a diferença. O núcleo essencial é, no plano individual, a personalidade de alguém, e, no plano social, o lugar ocupado na divisão do trabalho, a inserção social de classe. Isso traz como consequência que a “identidade nacional” precisa ser concebida como harmonia e/ou tensão entre o plano individual e o social e também como harmonia e/ou tensão no interior do próprio social. Para fazê-la, os ideólogos da “identidade nacional” invocam as idéias de “consciência individual”, “consciência social” e “consciência nacional”. Ou, como observa Anderson, a identidade “deve incluir uma certa autoconsciência [...] sempre possui uma dimensão reflexiva ou subjetiva, enquanto o caráter pode permanecer, no limite, puramente objetivo, algo percebido pelos outros sem que o agente esteja consciente dele”⁶. O apelo da “identidade nacional” à consciência opera um deslizamento de grande envergadura, escorregando da consciência de classe para a consciência nacional.

Para que se possa ter uma idéia da diferença entre as duas ideologias, tomemos um exemplo. Na ideologia do “caráter nacional brasileiro”, a nação é formada pela mistura de três raças - índios, negros e brancos - e a sociedade mestiça desconhece o preconceito racial. Nessa perspectiva, o negro é visto pelo olhar do paternalismo branco, que vê a afeição natural e o carinho com que brancos e negros se relacionam, completando-se uns aos outros, num trânsito contínuo entre a casa-grande e a senzala. Na ideologia da “identidade nacional”, o negro é visto como classe social, a dos escravos, e sob a perspectiva da escravidão como instituição violenta que coisifica o negro, cuja consciência fica alienada e só escapa fugazmente da alienação nos momentos de grande revolta. Na primeira, o caráter brasileiro é formado pelas relações entre o branco bom e o negro bom (se nosso caráter for louvado), ou entre o branco ignorante e o negro indolente (se nosso caráter for depreciado). Na segunda, a identidade nacional aparece como violência branca e alienação negra, isto é, como duas formas de consciência definidas por uma instituição, a escravidão. Como observa Silvia Lara, no livro *Campos da violência*⁷, a primeira imagem é a da escravidão benevolente, enquanto a segunda é a da escravidão como violência, mas nos dois casos os negros não são percebidos como o que realmente foram, tirando desses

homens e mulheres “sua capacidade de criar, de agenciar e ter consciências políticas diferenciadas”, numa palavra, despojando-os da condição de sujeitos sociais e políticos.

Enquanto a ideologia do “caráter nacional” apresenta a nação totalizada – é assim que, por exemplo, a mestiçagem permite construir a imagem de uma totalidade social homogênea -, a da “identidade nacional” a concebe como totalidade incompleta e lacunar - é assim que, por exemplo, escravos e homens livres pobres, no período colonial, ou os operários, no período republicano, são descritos sob a categoria da consciência alienada, que os teria impedido de agir de maneira adequada. A primeira opera com o pleno ou o completo, enquanto a segunda opera com a falta, a privação, o desvio. E não poderia ser de outra maneira. A “identidade nacional” pressupõe a relação com o diferente. No caso brasileiro, o diferente ou o outro, com relação ao qual a identidade é definida, são os países capitalistas desenvolvidos, tomados como se fossem uma unidade e uma totalidade completamente realizadas. É pela imagem do desenvolvimento completo do outro que a nossa “identidade”, definida como subdesenvolvida, surge lacunar e feita de faltas e privações.

Entre os anos 1950-1970, a elaboração da “identidade nacional” apresenta a sociedade brasileira com os seguintes traços:

1) ausência de uma burguesia nacional plenamente constituída, tal que alguma fração da classe dominante possa oferecer-se como portadora de um projeto hegemônico, não tendo, portanto, condições de se apresentar como classe dirigente; há um vazio no alto;

2) ausência de uma classe operária madura, autônoma e organizada, preparada para propor um programa político capaz de destruir o da classe dominante fragmentada. Por suas origens imigrantes e camponesas, essa classe tende a desviar-se de sua tarefa histórica, caindo no populismo; há um desvio embaixo;

3) presença de uma classe média de difícil definição sociológica, mas caracterizada por uma ideologia e uma prática heterônomas, oscilando entre atrelar-se à classe dominante ou ir a reboque da classe operária;

4) as duas primeiras ausências e a inoperância da classe média criam um vazio político que será preenchido pelo Estado, o qual é, afinal, o único sujeito político e o único agente histórico;

5) a precária situação das classes torna impossível a qualquer delas produzir uma ideologia, entendida como um sistema coerente de representações e normas com universalidade suficiente para impor-se a toda a sociedade. Por esse motivo, as idéias são importadas e estão sempre fora do lugar.

Assim, a identidade do Brasil, construída na perspectiva do atraso ou do subdesenvolvimento, é dada pelo que lhe falta, pela privação daquelas características que o fariam pleno e completo, isto é, desenvolvido.

Postas as coisas dessa maneira, tanto a ideologia do caráter nacional como a da identidade nacional parecem pertencer a um passado remoto, nada podendo dizer sobre a situação atual do país que, como sabemos, é agora batizado com o nome e país emergente.

De fato, hoje, o “princípio da nacionalidade” (como diziam os liberais do século XIX) ou a “idéia nacional” e a “questão nacional” (como diziam liberais, marxistas e nazi-fascistas do início até os meados do século XX) parecem, finalmente, ter perdido sentido. Enquanto de 1830 a 1970, a nação e o nacionalismo foram objeto de discursos partidários, de programas estatais, lutas civis e guerras mundiais, hoje, o discurso e a ação dos direitos civis, do multiculturalismo, do direito à

diferença e a prática econômica neoliberal não apenas tiraram da cena política e ideológica as nacionalidades, mas também mostram que estas permaneceram como referenciais importantes apenas em países e regiões que não têm muito peso em termos dos poderes econômicos e políticos mundiais (Afeganistão, Irlanda, País Basco, Sri Lanka, Timor, Sarajevo, Kosovo, Líbia) ou naqueles em que a questão da nacionalidade aparece travejada pela religião (Irã Israel, Palestina).

Isso nos leva a indagar se haveria algum cabimento na celebração do “Brasil 500”, a menos que um necrológio possa ser considerado uma celebração.

Todavia, postas as coisas dessa maneira, poderíamos também indagar se não estaríamos substituindo um fatalismo fundamentalista por outro. Ou seja, assim como os nacionalismos, ocultando que a nação é uma construção histórica recente fizeram da nacionalidade algo imemorial e destino necessário da civilização, também poderíamos estar tomando o fim dos nacionalismos ou dos Estados-nação como um destino inelutável, como o “fim da história”, tão ao gosto dos neoliberais.

Por isso, cremos ser mais avisado distinguir entre o lugar da nação nas elaborações político-ideológicas de 1830-1980 e seu lugar nas representações sociopolíticas brasileiras, desde o final dos anos 80.

De fato, no primeiro período, a nação e a nacionalidade são um programa de ação e ocupam, à direita e à esquerda, o espaço das lutas econômicas, política e ideológicas. No segundo período, porém, isto é, desde 1980 mais ou menos, nação e nacionalidade se deslocam para o campo das representações já consolidadas - que, portanto, não são objeto de disputas e programas -, tendo a seu cargo diversas tarefas político-ideológicas, tais como legitimar nossa sociedade autoritária, oferecer mecanismos para tolerar várias formas de violência e servir de parâmetro para aferir ou avaliar as autodenominadas políticas de modernização do país. É com esse conjunto de tarefas que elas vêm se inscrever nas comemorações do “Brasil 500”.

“Brasil 500” é, pois, um semióforo historicamente produzido. Como todo semióforo que se destina a explicar a origem e dar um sentido ao momento funde dor de uma coletividade é uma entidade mítica, “Brasil 500” também pertence a campo mítico, tendo como tarefa a reatualização de nosso mito fundador.

Antes de nos voltarmos para o momento de instituição desse mito, queremos, de maneira breve e impressionista, sem acompanhar propriamente as condições materiais da história do Brasil e de sua periodização, assinalar momentos variados em que, silenciosa e invisível, a mitologia da origem se espraia em ações e falas da sociedade e do Estado brasileiros. Como se verá, os exemplos aqui escolhidos correspondem, grosso modo, às três etapas de construção da idéia d nação que, muito rapidamente, apresentamos acima.

PERIODIZAÇÃO PROPOSTA POR DANTE MOREIRA LEITE

I - A fase colonial: descoberta da terra e o movimento nativista (1500-1822).

II - O Romantismo: a independência política e a formação de uma imagem positiva do Brasil e dos brasileiros (1822-1880).

III - As ciências sociais e a imagem pessimista do brasileiro (1880-1950).

IV - O desenvolvimento econômico e a superação da ideologia do caráter nacional brasileiro: a década 1950-1960.

FONTE: Leite, Dante Moreira. O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia. São Paulo, Pioneira, 4ª edição definitiva, 1983.

SILVIO ROMERO (1851-1914)

Características psicológicas do brasileiro

1. apático
2. sem iniciativa
3. desanimado
4. imitação do estrangeiro (na vida intelectual)
5. abatimento intelectual
6. irritabilidade
7. nervosismo
8. hepatismo
9. talentos precoces e rápida extenuação
10. facilidade para aprender
11. superficialidade das faculdades inventivas
12. desequilibrado
13. mais apto para queixar-se que para inventar
14. mais contemplativo que pensador
15. mais lirista, mais amigo de sonhos e palavras retumbantes que de idéias científicas e demonstradas

Qualidades da vida intelectual brasileira

1. sem filosofia, sem ciência, sem poesia impessoal
2. palavreado da carolice
3. mística ridícula do bactério enfermo e fanático
4. devaneios fúteis da impiedade, impertinente e fútil

AFONSO CELSO (1860-1938)

Quadro das características psicológicas Brasileiro

Positivas

1. sentimento de independência
2. hospitalidade
3. afeição à ordem, paz, melhoramento
4. paciência e resignação
5. doçura, longanimidade e desinteresse
6. escrúpulo no cumprimento das obrigações contraídas

7. caridade
8. acessibilidade
9. tolerância (ausência de preconceitos)
10. honradez (pública e particular)

Negativas

1. falta de iniciativa
2. falta de decisão }

corrigíveis por educação

3. falta de firmeza

4. pouca diligência, pouco esforço

corrigível por novas condições

Mestiços

Positivas

1. energia
2. coragem
3. iniciativa
4. inteligência

Negativas

1. imprevidência
2. despreocupação com o futuro

Portugueses

Positivas

1. heroicidade
2. resignação
3. esforço
4. união
5. patriotismo
6. amor ao trabalho
7. filantropia

Negros

Positivas

1. sentimentos afetivos
2. resignação
3. coragem, laboriosidade
4. sentimentos de independência

MANOEL BONFIM (1868-1932)

Características psicológicas indicadas	
Brasileiros	
1. parasitismo	
2. perversão do senso moral	
3. horror ao trabalho livre	
4. ódio ao governo	
5. desconfiança das autoridades	
6. instintos agressivos	
7. conservantismo	
8. falta de observação	
9. resistência	
10. sobriedade	
11. tibieza	
12. intermitência de entusiasmo	
13. desfalecimentos contínuos	
14. desânimo fácil	
15. tendência à lamentação	
16. facilidade na acusação	
17. inadvertência	
18. ausência de vontade	
19. inconstância no querer	
20. hombridade patriótica	
21. poder de assimilação social	
PAULO PRADO (1869-1943)	
Características psicológicas Brasileiro	
1. tristeza	
2. erotismo	
3. cobiça	
4. romantismo	
5. individualismo desordenado	
6. apatia	
7. imitação	
Índio	
1. sensual	
Índios e negros	
1. inconsistência de caráter	
2. leviandade	
3. imprevidência	
4. indiferença pelo passado	
Influência dos negros	
1. afetividade passiva	
2. dedicação morna, doce e instintiva	

Índios	
1. amor violento à liberdade	
2. coragem física	
3. instabilidade emocional (defeitos de educação)	
Mestiços	
1. indolentes	
2. indisciplinados	
3. imprevidentes	
4. preguiçosos (defeitos de educação)	
Bandeirantes	
1. ânsia de independência	
2. brutesas	
3. pouco escrupuloso	
4. ambição de mando	
5. ganância de riqueza (herdada de cristãos-novos)	
Negro	
1. passividade infantil (na mulher)	
GILBERTO FREYRE (1900-1987)	
Quadro das características psicológicas de portugueses, índios, negros e brasileiros	
Portugueses	
1. flutuante	
2. riqueza de aptidões incoerentes, não práticas	
3. genesia violenta	
4. gosto pelas anedotas de fundo erótico	
5. brio	
6. franqueza	
7. lealdade	
8. pouca iniciativa individual	
9. patriotismo vibrante	
10. imprevidência	
11. inteligência	
12. fatalismo	
13. aptidão para imitar	
14. antagonismo de introversão-extroversão	
15. mobilidade	
16. miscibilidade	
17. aclimatabilidade	
18. sexualidade exaltada	

19. purismo religioso
20. caráter nacional quente e plástico
21. tristeza
22. espírito de aventura
23. preconceitos aristocráticos
24. em alguns grupos, amor à agricultura
25. continuidade social e gosto pelo trabalho negro, paciente e difícil

Índios

1. sexualidade exaltada
2. animismo
3. calado
4. desconfiado

Brasileiros

1. sadismo no grupo dominante
2. masoquismo nos grupos dominados
3. animismo
4. crença no sobrenatural
5. gosto por piadas picantes
6. erotismo
7. gosto da ostentação
8. personalismo
9. culto sentimental ou místico do pai
10. maternalismo
11. simpatia do mulato
12. individualismo e interesse intelectual permitidos pela vida na "plantação"
13. complexo de refinamento

Negros

1. maior bondade
2. misticismo quente e voluptuoso que enriquece a sensibilidade e a imaginação do brasileiro
3. alegria

Distinções regionais

- a. pernambucano, paulista e gaúcho
- b. baiano e carioca
- c. bandeirantes e cearenses: "expressão de vigor híbrido"
- d. paulista: gosto pelo trabalho
- e. em algumas outras regiões: resignação
- f. mineiro: austeridade e tendência à introspecção, complexo, sutil e dono de senso de humor
- g. gaúchos da zona missioneira: silenciosos, introspectivos, realistas, distantes, frios, telúricos, instintivos, fatalistas, orgulhosos, "quase trágicos nas crises"

CASSIANO RICARDO (1895-1974)

1. mais emotivo
2. mais coração que cabeça
3. mais propenso a ideologias que idéias
4. detesta a violência
5. menos cruel
6. menos odioso
7. bondade
8. individualismo

O VERDEAMARELISMO

*O monumento
É de papel crepom e prata
Os olhos verdes da mulata
A cabeleira esconde atrás
Da verde mata
O luar do sertão
CAETANO VELOSO*

1958, quando a seleção brasileira de Futebol ganhou a Copa do Mundo, músicas populares a afirmavam que a copa o mundo e nossa porque com brasileiro não há quem possa”, e o brasileiro era descrito como “bom no couro” e “bom no samba”. A celebração consagrava o tripé da imagem da excelência brasileira: café, carnaval e futebol. Em contrapartida, quando a seleção, agora chamada de “Canarinha”, venceu o torneio mundial em 1970, surgiu um verdadeiro hino celebratório, cujo início dizia: “Noventa milhões em ação/ Pra frente, Brasil, do meu coração”. A mudança do ritmo - do samba para a marcha -, a mudança do sujeito - do brasileiro bom no couro aos 90 milhões em ação - e a mudança do significado da vitória - de “a copa do mundo é nossa” ao “pra frente, Brasil” não foram alterações pequenas.

Em 1958, sob o governo de Juscelino Kubitschek, vivia-se sob a ideologia do desenvolvimentismo, isto é, de um país que se industrializava voltado para o mercado interno, para “o brasileiro”, e que incentivava a vinda do capital internacional como condição preparatória para, conseguido o desenvolvimento, competir com ele em igualdade de condições. Em 1970, vivia-se sob a ditadura militar pós-Ato Institucional nº 5, sob a repressão ou o terror de Estado e sob a ideologia do “Brasil Grande”, isto é, da chamada “integração nacional”, com rodovias nacionais e cidades monumentais, uma vez mais destinadas a atrair o grande capital internacional. Nas comemorações de 1958 e de 1970, a população saiu às ruas vestidas de verde-amarelo ou carregando objetos verdes e amarelos. Ainda que, desde 1958, soubéssemos que “verde, amarelo, cor de anil! são as cores do Brasil”, os que participaram da primeira festa levavam as cores nacionais, mas não levavam a bandeira nacional. A festa era popular. A bandeira brasileira fez sua aparição hegemônica nas festividades de 1970, quando a vitória foi identificada com a ação do Estado e se transformou em festa cívica.

Essas diferenças não são pequenas, porém não são suficientes para impedir que, sob duas formas aparentemente diversas, permaneça o mesmo fundo, o verdeamarelismo.

O QUE É O VERDEAMARELISMO?⁷

O verdeamarelismo foi elaborado no curso dos anos pela classe dominante brasileira como imagem celebrativa do “país essencialmente agrário” e sua construção coincidem com o período

em que o “princípio da nacionalidade” era definido pela extensão do território e pela densidade demográfica. De fato, essa imagem visava legitimar o que restara do sistema colonial e a hegemonia dos proprietários de terra durante o Império e o início da República (1889). Como explica Caio Prado Jr.:

“Se vamos à essência de nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde, ouro e diamantes; depois, algodão e, em seguida, café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo [...] que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura bem como as atividades do país”.⁸

Ou como nos diz Fernando Novais:

“A colonização guardou em sua essência o sentido de empreendimento comercial donde proveio, a não-existência de produtos comercializáveis levou à sua produção, e disto resultou a ação colonizadora [...]. A colonização moderna, portanto, [...] tem uma natureza' essencialmente comercial: produzir para o mercado externo, fornecer produtos tropicais e metais nobres à economia européia [...] apresenta-se como peça de um sistema, instrumento da acumulação primitiva da época do capitalismo mercantil”.⁹

O “país essencialmente agrário”, portanto, era, na verdade, o país historicamente articulado ao sistema colonial do capitalismo mercantil e determinado pelo modo de produção capitalista a ser uma colônia de exploração e não uma colônia de povoamento. A primeira “tem urna economia voltada para o mercado externo metropolitano e a produção se organiza na grande propriedade escravista”, enquanto na segunda “a produção se processa mais em função do próprio consumo interno da colônia, onde predomina a pequena propriedade”. Em outras palavras, a colônia de povoamento é aquela que não desperta o interesse econômico da metrópole e permanece à margem do sistema colonial, enquanto a colônia de exploração está ajustada às exigências econômicas do sistema.

Em suma, o verdeamarelismo parece ser a ideologia daquilo que Paul Singer chama de “dependência consentida”:

“Depois que a América Latina se tornou independente, os donos das terras, das minas, do gado etc. tornaram-se, em cada país, a classe dominante, tendo ao seu lado uma elite de comerciantes e financistas que superintendia os canais que ligavam atividades agrícolas e/ou extrativas. A nova classe dominante via na dependência de seus países dos países capitalistas adiantados [...] o elo que os ligava à civilização, da qual se acreditavam os únicos e autênticos representantes [...]. Assim, é justo apelidar esta situação que se criou com a independência e que durou, em geral, até a Primeira Guerra Mundial de dependência consentida. Ela se caracterizava pela ausência de qualquer dinâmica interna capaz de impulsionar o desenvolvimento. [...] Sob a forma do capital público ou privado, o desenvolvimento da infra-estrutura de serviços dependia diretamente do que cada região conseguia colocar no mercado mundial. Essa realidade era compreendida e aceita pelo conjunto da sociedade”.¹⁰

Nessa época, quando a classe dominante falava em “progresso” ou em “melhoramento”, pensava no avanço das atividades agrárias e extrativas, sem competir com os países metropolitanos ou centrais, acreditando que o país melhoraria ou progrediria com a expansão dos ramos determinados pela geografia e pela geologia, que levavam a urna especialização racional em que todas as atividades econômicas eram geradoras de lucro, utilidade e bem-estar. Donde a

expressão ideológica dessa classe aparecer no otimismo da exaltação da Natureza e do “tipo nacional” pacífico e ordeiro. Além disso, como lembra Celso Furtado, no momento em que a divisão internacional do trabalho especializa alguns países na atividade agrário-exportadora, há uma expansão econômica cujo excedente não é investido em atividades produtivas e sim dirigido ao consumo das classes abastadas, que faziam do consumo de luxo um instrumento para marcar a diferença social e o fosso que as separava do restante da população. A essa expansão e a esse consumo, a classe dominante deu o nome e “progresso”.

O que parece surpreendente, portanto, é o fato de que o verdeamarelismo se tenha conservado quando parecia já não haver base material para sustentá-lo. Ou seja, se ele foi a ideologia dos senhores de terra do sistema colonial, do Império e da República Velha, deveríamos presumir que desaparecesse por ocasião do processo de industrialização e de urbanização. Seria perfeitamente plausível imaginar que desaparecesse quando as duas guerras mundiais desfizeram as bases da divisão internacional do trabalho e do mercado mundial de capitais, cada nação fazendo um mínimo de importações, voltando-se para o mercado interno, com estímulo à substituição das importações pela produção local das mercadorias e colocando uma burguesia urbana industrial, comercial e financeira na hegemonia do processo histórico. Não foi o caso.

Não que não tenha havido tentativas para abandonar o verdeamarelismo. Houve, podemos, brevemente, lembrar, no entre-guerras, o esforço demolidor feito pelo Modernismo, quando, entre 1920 e 1930, se processa o primeiro momento da industrialização, em São Paulo, e se prepara o rearranjo da composição de forças das classes dominantes, com a entrada em cena da burguesia industrial. No entanto, não se pode também deixar de lembrar que, significativamente, um grupo modernista criará o verdeamarelismo como movimento cultural e político e dele sairá tanto o apoio ao nacionalismo da ditadura Vargas (é o caso da obra do poeta prosador Cassiano Ricardo) como a versão brasileira do fascismo, a Ação Integralista Brasileira, cujo expoente é o romancista Plínio Salgado.

Podemos também mencionar a tentativa de afastar o nacionalismo do “país essencialmente agrário” com a elaboração de uma nova ideologia, o nacionalismo desenvolvimentista, feita pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB)¹¹, nos anos 1950, no período da industrialização promovida pelo governo Kubitschek. Se mantivermos a periodização de Hobsbawm, os trabalhos do ISEB correspondem ao período em que a ideia de nação é construída como “questão nacional” vinculada à “consciência nacional” das classes sociais. E se usarmos nossa periodização, estaremos no momento de passagem da ideologia do “caráter nacional” para a da “identidade nacional”. Conservando a terminologia proposta por Paul Singer¹⁰, a fabricação da ideologia nacional-desenvolvimentista se dá no momento da passagem da “dependência consentida” para a “dependência tolerada”, quando a classe dominante, dependendo dos países centrais industrializados para obter equipamentos, tecnologia e financiamentos, julga essa situação “essencialmente provisória, a ser superada tão logo a industrialização fizesse a economia emparelhar com a mais adiantada” e “o desenvolvimento almejado pela periferia destinava-se a revogar a divisão colonial do trabalho que a inferiorizava perante o centro”. Nessas circunstâncias, era compreensível o esforço para desmontar o verdeamarelismo, pois ele significava, justamente, o atraso que se pretendia superar. No entanto, como veremos mais adiante, de maneira difusa e ambígua, o verdeamarelismo permaneceu.

Enfim, não é demais lembrar ainda, no final dos anos 1950 e início dos anos 1960 (durante o governo de Jango Goulart), a tentativa de desmontar o imaginário verde-amarelo com a ação cultural das esquerdas, que, na perspectiva da “identidade nacional”, focalizavam a luta de classes (ainda que na expectativa de uma “revolução burguesa” que uniria burguesia nacional e vanguarda do proletariado) e enfatizavam o nacional-popular nos Centros Populares de Cultura (CPCs), no novo teatro, de inspiração brechtiana, e no cinema Novo. E não menos significativas na recusa do verdeamarelismo foram a ironia corrosiva do Tropicalismo, no final dos anos 1960 e início dos anos 1970 (durante o período do “milagre brasileiro”, promovido pela ditadura), e a poesia e música de protesto, a nova MPB, no correr dos anos 70 e início dos 80.

No entanto, nem os modernistas, nem o ISEB, nem os CPCs, nem o Cinema Novo, nem o Tropicalismo, nem a MPB de protesto conseguiram aniquilar a imagem verde-amarela, que se consolidou e brilha incólume naquela outra imagem, doravante apropriada pela contemporânea indústria do turismo: café, futebol e carnaval, *made in Brazil*.

Essa permanência não é casual nem espontânea, visto que a industrialização jamais se tornou o carro-chefe da economia brasileira como economia capitalista desenvolvida e independente. Na divisão internacional do trabalho, a industrialização se deu por transferência de setores industriais internacionais para o Brasil, em decorrência do baixo custo da mão-de-obra, e o setor agrário-exportador jamais perdeu força social e política. Se antes o verdeamarelismo correspondia à auto-imagem celebrativa dos dominantes, agora ele opera como compensação imaginária para a condição periférica e subordinada do país. Além disso, justamente porque aquele era o período da “questão nacional”, houve a ação deliberada do Estado na promoção da imagem verde-amarela.

De fato, apesar do Modernismo cultural dos anos 20-30, durante o Estado Novo (1937-45), a luta contra a dispersão e a fragmentação do poder enfeixado pelas oligarquias estaduais (ou a chamada “política dos governadores”) e a afirmação da unidade entre Estado e nação, corporificados no chefe do governo, levaram, simbolicamente, à queima das bandeiras estaduais e à obrigatoriedade do culto à bandeira e ao hino nacionais nas escolas de todos os graus. É dessa época a exigência legal de que as escolas de samba utilizassem temas nacionais em seus enredos¹². Num governo de estilo fascista e populista, o Estado passou a usar diretamente os meios de comunicação, com a compra de jornais e de rádios (como a Rádio Nacional do Rio de Janeiro) e com a transmissão da “Hora do Brasil”. Esta possuía três finalidades: “informativa, cultural e cívica. Divulgava discursos oficiais e atos do governo, procurava estimular o gosto pelas artes populares e exaltava o patriotismo, rememorando os feitos gloriosos do passado”. Mas não só isso. Os programas deviam também “decantar as belezas naturais do país, descrever as características pitorescas das regiões e cidades, irradiar cultura, enaltecer as conquistas do homem em todas as atividades, incentivar relações comerciais” e, voltando-se para o homem do interior, contribuir “para seu desenvolvimento e sua integração na coletividade nacional”. É dessa época a “Aquarela do Brasil” (de Ary Barroso), que canta as belezas naturais, mas também o “Brasil brasileiro”, isto é, o “mulato inzoneiro”, os olhos verdes da mulata, o samba, o “Brasil lindo e trigueiro”. Não é casual que a mesma época que ouvia a “Aquarela do Brasil” também lia a *Marcha para o Oeste*, de Cassiano Ricardo, para quem o Brasil era “um escândalo de cores”, escrevendo: “Parece que Deus derramou tinta por tudo”, céu de anil, flores e pássaros em que

gritam o amarelo avermelhado do sol e do ouro, riquezas fabulosas e “todas as cores raciais, na paisagem humana”.

Esses elementos são indicadores seguros da presença do verdeamarelismo. Sua função, porém, deslocou-se. Com efeito, se compararmos o verdeamarelismo desse período com outras expressões anteriores (como o nativismo romântico, do século XIX, e o ufanismo do início do século XX), notaremos que, antes, a ênfase recaía sobre a Natureza, e, agora, algo mais apareceu. De fato, não se tratava apenas de manter a celebração da Natureza e sim de introduzir na cena política uma nova personagem: o povo brasileiro. Dada a inspiração fascista da ditadura Vargas, afirmava-se que o verdadeiro Brasil não estava em modelos europeus ou norte-americanos, mas no nacionalismo erguido sobre as tradições nacionais e sobre o nosso povo. Dessas tradições, duas eram sublinhadas: a unidade nacional, conquistada no período imperial - o que levou o Estado Novo a transformar Caxias, sol dado do Império, em herói nacional da República -, e a ação civilizatória dos portugueses, que introduziram a unidade religiosa e de língua, a tolerância racial e a mestiçagem, segundo a interpretação paternalista oferecida pela obra de Gilberto Freyre, *Casa-Grande e senzala*. Em outras palavras, sublinham-se os dois elementos do “princípio da nacionalidade”, que vimos anteriormente. No entanto, estamos também na época da “questão nacional” e por isso uma novidade comparece na definição do povo. Embora seja mantidas a tese da democracia racial e a imagem do povo mestiço, mescla de três raças, agora, porém, “povo” é, sobretudo, de um lado, o bandeirante ou sertanista desbravador do território e, de outro, os pobres, isto é, “os trabalhadores do Brasil”.

Em outras palavras, o verdeamarelismo, sob a ideologia da “questão nacional”, precisa incorporar a luta de classes em seu ideário, mas de modo tal que, ao admitir a existência da classe trabalhadora, possa imediatamente neutralizar os riscos da ação política dessa classe, o que é feito não só pela legislação trabalhista (inspirada no corporativismo da Itália fascista) e pela figura do governante como “pai dos pobres”, mas também por sua participação no “caráter nacional”, isto é, como membro da família brasileira, generosa, fraterna, honesta, ordeira e pacífica. O verdeamarelismo assegura que aqui não há lugar para luta de classes e sim para a cooperação e a colaboração entre o capital e o trabalho, sob direção e vigilância do Estado.

Convém também não esquecermos que o pan-americanismo, instituído pelo Departamento de Estado norte-americano durante os anos da Segunda Guerra Mundial (1939-45), promoveu a “amizade entre os povos americanos” e transformou Carmem Miranda em embaixadora da boa-vontade, obrigando-a, com contratos de trabalho abusivos que estipulavam seu vestuário e suas falas, a difundir a imagem telúrica e alegre do Brasil, cuja capital era Buenos Aires e cuja música era mescla de samba, rumba, tango, conga e salsa. Para acompanhá-la, estúdios de Walt Disney criaram o papagaio malandro, Zé Carioca.

Sem dúvida, terminada a guerra e entrado o país na época da “dependência tolerada”, os anos 50 do século XX viram surgir como imagem emblemática do país a cidade de São Paulo, em cujo IV Centenário (em janeiro de 1954) comemorava-se “a cidade que mais cresce no mundo”, pois “São Paulo não pode parar”, de tal maneira que a força do capital industrial deveria levar a uma transformação ideológica na qual o desenvolvimento econômico apareceria como obra dos homens e deixaria para trás o país como dádiva de Deus e da Natureza. E o suicídio de Vargas, em agosto de 1954, faria supor que o verdeamarelismo estava enterrado para sempre. Durante os anos 50, o desenvolvimentismo teve como mote “a mudança da ordem dentro da ordem”, para

significar que o país, diminuindo o poder e o atraso do latifúndio e da burguesia mercantil (parasita alienados) e neutralizando os perigos trazidos pela classe operária (massa popular atrasada e alienada), se tornaria um igual no “concerto das nações”. Entramos, assim, no período da “identidade nacional” e da “consciência nacional”, se acompanharmos a periodização de Hobsbawm.

No entanto, a imagem verdeamarela¹³ permaneceu e isso por dois motivos principais: em primeiro lugar, ela permitia enfatizar que o país possuía recursos próprios para o desenvolvimento e que a abundância da matéria-prima e de energia baratas vinha justamente de sermos um país de riquezas naturais inesgotáveis; em segundo lugar, ela assegurava que o mérito do desenvolvimentismo se encontrava na destinação do capital e do trabalho para o mercado interno e, portanto, para o crescimento e o progresso da nação contra o imperialismo ou a antinação. Todavia, o verdeamarelismo tradicional - o da rica e bela natureza tropical e o do povo ordeiro e pacífico, ou o do “caráter nacional” - sofreu um forte abalo, pois passou a ser visto pelos promotores do nacional-desenvolvimentismo como signo da alienação social dos “setores atrasados” das classes dominantes e das massas populares, obstáculo contra o desenvolvimento econômico e social, que seria obra da burguesia nacional industrial moderna e das classes médias conscientes, encarregadas de conscientizar as massas.

Desse modo, o verdeamarelismo comparecia sob duas roupagens antagônicas: numa delas, ele exprimia a maneira ingênua e alienada com que se manifesta o nacionalismo natural e espontâneo das massas, as quais, dessa maneira, reconhecem as potencialidades do país para passar da pobreza e do atraso ao desenvolvimento e à modernidade. Na outra, ele era o signo da própria alienação social, produzida pela classe dominante do período colonial e imperial e difundida por uma classe média parasitária, caudatário da imagem que os imperialistas ou as metrópoles inventaram e que os nacionais, alienados, imitaram e prosseguiram. Para muitos, tratava-se de substituir o nacionalismo espontâneo, alienado e inautêntico por um nacionalismo crítico, consciente e autêntico, o nacional-popular, graças ao qual o setor avançado da burguesia nacional e o setor consciente do proletariado, unidos, combateriam o colonialismo e o imperialismo, realizando o desenvolvimento nacional e dando realidade ao “ser do brasileiro”, à “identidade nacional”.

Se, em meados dos anos 50 e início dos anos 60, o verdeamarelismo foi um pano de fundo difuso e ambíguo, significando nacionalismo espontâneo e alienação, em contrapartida foi revitalizado e reforçado nos anos da ditadura (1964-1985) ou do “Brasil Grande”. Essa reposição verde amarela não é surpreendente.

Antes de mais nada, lembremos que a derrubada do governo de Jango Goulart é preparada nas ruas com o movimento “Tradição, família e propriedade” para significar que as esquerdas são responsáveis pela desagregação da nacionalidade cujos valores - a tradição, a família e a propriedade privada - devem ser defendidos a ferro e fogo. Todavia, não é essa a mais forte razão para a manutenção do verdeamarelismo e sim a ideologia geopolítica do Brasil Potência 2000, cujo expositor mais importante foi o general Golbery do Couto e Silva.

Se, como no IV Centenário de São Paulo, a exibição das grandes cidades, coalhadas de arranha-céus e vias expressas (mas, agora, em preito de gratidão pelo apoio financeiro e logístico que as grandes empreiteiras deram à obra da repressão militar), interligadas por auto-estradas nacionais, devia oferecer a imagem do Brasil Grande, apto a receber os investimentos

internacionais e a acolher as empresas multinacionais, agora, porém, essa imagem encontrava seu fundamento na ideologia geopolítica do Brasil Potência 2000, que tem na vastidão do território, nas riquezas naturais e nas qualidades pacíficas, empreendedoras e ordeiras do povo os elementos para cumprir sua destinação.

Essa ideologia assenta-se em cinco pilares: 1) a relação mecânica de conveniência entre as “forças do território” e as “disposições nacionais”; 2) a consubstanciação entre o povo e o território, que começa pela demarcação das fronteiras nas quais se desenvolverá a “personalidade nacional”; 3) a refração do povo sobre o território, isto é, a transformação dos valores objetivos do território em valores subjetivos da alma ou personalidade nacional, graças ao que o Estado se torna orgânico e nacional; 4) a “fronteira ideal”, isto é, o território completo, prometido ao povo pela ação militar e econômica; 5) a geopolítica como “consciência política do Estado”, que se alia ao centro dinâmico da sua região (no caso, aos Estados Unidos) e da qual emana o sistema de alianças e de conflitos leste-oeste, norte-sul. É esse o território dos “90 milhões em ação”.

A ditadura, desde o golpe de Estado de 1964, deu a si mesma três tarefas: a integração nacional (a consolidação da nação contra sua fragmentação e dispersão em interesses regionais), a segurança nacional (contra o inimigo interno e externo, isto é, a ação repressiva do Estado na luta de classes) e o desenvolvimento nacional (nos moldes das nações democráticas ocidentais cristãs, isto é, capitalistas). A difusão dessas idéias foi feita nas escolas com a disciplina de educação moral e cívica, na televisão com programas como “Amaral Neto, o repórter” e os da Televisão Educativa, e pelo rádio por meio da “Hora do Brasil” e do Mobral (Movimento Brasileiro de Alfabetização), encarregado, de um lado, de assegurar mão-de-obra qualificada para o novo mercado de trabalho e, de outro, de destruir o Método Paulo Freire de alfabetização.

Assim, da Copa do Mundo de 1958 à de 1970, o verdeamarelismo, se não permaneceu intacto em todos os seus aspectos, manteve-se como representação interiorizada da população brasileira que, sem distinção de classe, credo e etnia, o conserva mesmo quando as condições reais o desmentem.

É interessante observar que o verdeamarelismo opera com uma dualidade ambígua. De fato, o Brasil de que se fala é, simultaneamente, um dado (é um dom de Deus e da Natureza) e algo por fazer (o Brasil desenvolvido, dos anos 50; o Brasil grande, dos anos 70; o Brasil moderno, dos anos 80 e 90). Assim, na perspectiva verde-amarela, o sujeito da ação é triplo: Deus e a Natureza são os dois primeiros, e o agente do desenvolvimento, da grandeza ou da modernização é o Estado. Isto significa que o Brasil resulta da ação de três agentes exteriores à sociedade brasileira: os dois primeiros são não só exteriores, mas também anteriores a ela; o terceiro, o Estado, tenderá por isso a ser percebido com a mesma exterioridade e anterioridade que os outros dois, percepção que, aliás, não é descabida quando se leva em conta que essa imagem do Estado foi construída no período colonial e que a colônia teve sua existência legal determinada por ordenações do Estado metropolitano, exterior e anterior a ela. É surpreendente, porém, que essa imagem do Estado se tenha conservado mesmo depois de proclamada a República.

De fato, é curiosa a permanência dessa figura do Estado (como sujeito que antecede a nação e a constitui) no momento em que se encerra o período colonial e a época imperial luso-brasileira. Com efeito, no período colonial, como lembra Raymundo Faoro, a realidade é criada pela lei e pelo regulamento, isto é, “desde o primeiro século da história brasileira, a realidade se faz e se constrói com decretos, alvarás e ordens régias. A terra inculta e selvagem [...] recebe a

forma do alto e de longe, com a ordem administrativa da metrópole”¹⁴. Se, para uma colônia, o Estado é anterior e exterior à sociedade, não pode ser esta a situação de uma República independente. Em outras palavras, seria de esperar que, com a República, a interioridade do Estado à nação se tornasse evidente, pois teria sido a nação o sujeito que proclamou a República e instituiu o Estado brasileiro. Paradoxalmente, porém, a imagem do lugar do Estado não se alterou.

De fato, embora a Proclamação da República seja antecedida e sucedida por afirmações dos vários partidos políticos como um acontecimento que responderia aos anseios da sociedade e da nação, ou, ao contrário, que se oporia a tais anseios, e ainda que “por anseios da nação” ora se entendessem as reivindicações liberais de não-intervenção estatal na economia, ora a afirmação de conservadores e de positivistas sobre a necessidade dessa intervenção, em qualquer dos casos a República foi vista por seus agentes e por seus inimigos como uma reforma do Estado. Assim, histórica ou materialmente, a República exprime a realidade concreta de lutas socioeconômicas e os rearranjos de poder no interior da classe dominante, às voltas com o fim da escravidão, com o esgotamento dos engenhos com os pedidos de subvenção estatal para a imigração promovida por uma parte dos cafeicultores, com a expansão da urbanização e a percepção de que o pai precisava ajustar-se à conjuntura internacional da revolução industrial; portanto se, de fato, a República é o resultado de uma ação social e política, todavia não é assim que ideologicamente ela aparece.

No plano ideológico, ela aparece não como instituição do Estado pela sociedade e sim como reforma de um Estado já existente. E ela aparece assim porque essa aparição é aquela que corresponde ao que seus agentes e adversários *esperam* da República. Os liberais esperam que a separação entre Estado e sociedade seja finalmente, conseguida e não lhes interessa considerar a República uma expressão da própria sociedade porque isso poderia estimular a perspectiva intervencionista do Estado. Como vimos, o liberalismo não podia furtar-se a admitir as conveniências de um Estado nacional, mas teoricamente preferia reduzi-lo à expressão de uma evolução natural da família ao Estado e à sua utilidade para o progresso, isto é, para a competição econômica. Em contrapartida, conservadores e positivistas esperavam que justamente intervindo na sociedade, o Estado, pudesse, enfim, fazer surgir a nação como território unificado e submetido a, mesmo código legal, com unidade de língua, raça, religião e costumes. Exterior à sociedade, no caso dos liberais, e anterior à nação e seu instituidor, no caso de conservadores e positivistas, o Estado republicano, cuja realidade concreta ou social permanece oculta, é, portanto, percebido como, antes, era percebida a Coroa portuguesa (veja *box*).

LIBERALISMO E POSITIVISMO NO BRASIL

Para entendermos o que representavam o liberalismo e o positivismo no Brasil do final do século XIX e início do século XX, vejamos algumas observações de Alfredo Bosi em sua obra *Dialética da colonização*. De acordo com este autor, liberal significava “conservador das liberdades” (liberdades, por seu turno, significavam: liberdade de produzir, vender e comprar, conquistada com o fim do monopólio econômico da Coroa portuguesa; liberdade para fazer-se representar politicamente, por meio de eleições censitárias, isto é, reservadas aos que preenchiam as condições para ser cidadão, ou seja, a

propriedade ou independência econômica; liberdade para submeter o trabalhador escravo mediante coação jurídica) e “capaz de adquirir novas terras em regime de livre concorrência”. Como se nota, não havia nenhuma incompatibilidade entre ser liberal e senhor de escravos ou em ser liberal e monarquista constitucional, não havendo uma conexão necessária entre liberalismo e abolicionismo e liberalismo e republicanismo. Quanto ao positivismo, que se desenvolve, sobretudo no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul, conservavam de Auguste Comte duas idéias principais sobre o Estado: a de que cabe ao organismo estatal realizar a economia política, isto é, controlar a anarquia econômica; e a de realizar a integração e a harmonia das classes sociais, particularmente o proletariado. O Estado é o cérebro da nação que, regulando e controlando os movimentos e funções de cada órgão, não permite que um se sobreponha a outros. Ordem e progresso (palavras inscritas na bandeira nacional) são o lema próprio do positivismo comteano. Os positivistas brasileiros, sobretudo os que se agruparam no PRP (Partido Republicano Popular), defendiam: 1) o imposto territorial; o Estado, portanto, tributando a terra; 2) a concessão de isenções fiscais para as manufaturas locais incipientes; 3) a estatização dos serviços públicos; 4) a incorporação da massa trabalhadora (ou os proletários) à sociedade por meio de órgãos corporativos e com a mediação do Estado nos conflitos entre capital e trabalho, protegendo os pobres do interesse egoísta dos ricos, como propusera Comte.

Do ponto de vista do que nos interessa aqui, ou seja, não o da produção histórica ou material concreta da nação e sim o da construção ideológica do semióforo “nação”, a dualidade dos agentes (Deus e Natureza, de um lado, e Estado de outro), constitutiva do verdeamarelismo, não é apenas explicável, mas necessária. De fato, vimos que com o “princípio da nacionalidade”, a “idéia nacional” e a “questão nacional”, o poder político constrói o semióforo “nação” na disputa com outros poderes: os partidos políticos (sobretudo os de esquerda), religião (ou as igrejas) e o mercado (ou o poder econômico privado). Assim, não é gratuito nem misterioso que as falas e as ações do Estado brasileiro pouco a pouco se orientassem no sentido de dar consistência ao semióforo que lhe próprio, a “nação brasileira”. Em segundo lugar, como também observamos, o campo de construção de um semióforo é mítico e, neste caso, também não nos deve espantar que os agentes fundadores da “nação brasileira” sejam Deus e a Natureza, pois são considerados os criadores da terra e do povo brasileiros. Ideologicamente, portanto, o Estado institui a nação sobre a base da ação criadora de Deus e da Natureza. Essa ideologia, como veremos, nada mais faz do que mantém vivo o mito fundador do Brasil.

DO IV AO V CENTENÁRIO

Porque estamos falando em mito, convém lembrarmos a primeira reatualização de nosso mito fundador, ocorrida significativamente em 1900, por ocasião do IV centenário da descoberta do Brasil, com a publicação do livro de Afonso Celso, visconde de Ouro Preto, *Porque me ufano de meu país*.¹⁵

Para entendermos esse livro precisamos considerar, em primeiro lugar, quem é o autor, em segundo, qual o momento da redação e, em terceiro, quais os antecedentes do opúsculo.

Quem é o autor? *Porque me ufano de meu país* teve incontáveis edições - em 1944, era publicada a 12ª edição e, em 1997, João de Scatimburgo, ocupante da cadeira Afonso Celso na Academia Brasileira de Letras, o fez reimprimir; lembrando que, em seu tempo de escola, o livro era leitura obrigatória no 4º ano primário, e lastimando que, mais tarde, houvesse sido deixado no esquecimento, o fez republicar para servir às novas gerações como “breviário de patriotismo”. Republicano na monarquia e monarquista após a Proclamação da República, Afonso Celso, “católico nutrido do Catecismo do Concílio de Trento, filho submisso da Santa Madre Igreja, nobilitado com o título de conde por Sua Santidade Pio X, de veneranda memória”, foi membro e presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, criado em 1838-39.

Em que circunstâncias é escrito o livro? Quando escreve *Porque me ufano de meu país*, Afonso Celso tem diante de si a crise dos pilares em que se assentava a estrutura da sociedade brasileira, isto é, a grande propriedade territorial e a escravatura, crise que abalou a monarquia e conduziu à República, estimulou o início da urbanização e a imigração. Mas tem também diante de si a crise que perpassa a chamada República Velha¹⁶ e que aparece sob a forma de lutas internas às camadas dominantes - monarquistas lusófilos e jacobinos lusófobos, liberais e conservadores, liberais e positivistas, civilistas e militaristas, agraristas-exportadores (que designavam a si mesmos como “as forças vivas da nação” e eram designados pelos inimigos como “classe parasita e lucrativa”) e industrialistas-especuladores (que Rui Barbosa convocava para a construção de uma democracia do trabalho industrial, laboriosa e robusta), cafeicultores do Vale do Paraíba (reagindo furiosamente às consequências econômicas da Abolição em 1888) e do oeste paulista (investindo na imigração), defensores da centralização do poder e federalistas (federalistas sendo aqueles que defendiam a autonomia dos estados para fazer empréstimos no estrangeiro e que a maior parcela da tributação permanecesse no próprio estado, sem ser transferida para a União). Tem ainda diante de si as notícias das primeiras greves de colonos, na região cafeeira de São Paulo, e a agitação provocada pela campanha e pelo massacre de Canudos (1896-97), cuja narrativa será publicada em 1902 por Euclides da Cunha em *Os Sertões*. E, sobretudo, para o que aqui nos interessa, tem diante de si o contraste entre a elaboração romântica da nacionalidade (o nativismo indianista) e o primeiro trabalho científico sobre o “caráter nacional brasileiro”, a obra de Silvio Romero, *O caráter nacional e as origens do povo brasileiro*, de 1881, e a *História da literatura brasileira*, de 1888.

Inspirando-se no naturalismo evolucionista e no positivismo, e reagindo contra o nativismo romântico, Silvio Romero parte do determinismo natural na formação do caráter nacional, isto é,

das condições climáticas e da raça, às quais acrescenta o determinismo “moral”, isto é, os usos e costumes. Do naturalismo europeu, Romero recebe a idéia de que o clima tropical é insalubre, provocando todo tipo de doença; o calor excessivo, em algumas regiões, as chuvas excessivas, em outras, e a seca, noutras tantas, fazem do brasileiro ora um apático, que tudo espera do poder público e só é instigado pelo estrangeiro, a quem imita; ora um irritadiço nervoso. Porém, como a natureza também é pródiga em belezas e bons frutos, sem “monstruosidades naturais” (desertos, estepes, vulcões, ciclones), a apatia e o nervosismo são compensados pela serenidade contemplativa, pelo lirismo e pelo talento precoce (que, infelizmente, se extenua logo). Quanto à raça, o brasileiro é uma sub-raça mestiça e crioula, nascida da fusão de duas raças inferiores, o índio e o negro, e uma superior, a branca ou ariana. Para evitar a degeneração da nova raça mestiça, será preciso estimular seu embranquecimento, promovendo a imigração européia. Partindo da literatura positivista, portanto, da idéia de um progresso da humanidade que passa por três estados (fetichista, teológico-metafísico e científico ou positivo), Silvio Romero afirma que o caráter nacional foi formado por três raças em estágios distintos da evolução: o negro se encontrava na fase inicial do fetichismo, o índio, na fase final do fetichismo e os portugueses já estavam na fase teológica do monoteísmo. Esse descompasso evolutivo tem sido a causa da pobreza cultural, do atraso mental da falta de unidade de nossas tradições e de nossas artes. Mas, julga Romero imigração, trazendo povos num estágio mais avançado da evolução, poderá ampliar a corrigir tais defeitos. Enfim, quanto ao determinismo moral, Silvio Romero responsabiliza os latifundiários, a “classe parasita” escravista, pelo atraso do povo e espera que o “incremento às classes produtoras” (a indústria e o comércio) levará o país aos tempos modernos e civilizará nosso povo.

A imagem construída por Silvio Romero parece contraditória, uma vez que oscila entre os determinismos geográfico e histórico, responsáveis pelas fraquezas e pelos defeitos do caráter nacional, e o sentimento de que a própria natureza compensa seus malfeitos e que o embranquecimento da raça corrigirá o determinismo histórico. Na verdade, a contradição é mais funda e explica algo paradoxal, isto é, a diferença de tom nos escritos de Romero para as elites letradas e seus livros dirigidos à escola e à infância, como parte das campanhas civilizatórias realizadas pela República. Se, nos primeiros, prevalece o pessimismo cientificista quanto às possibilidades de progresso de um país tropical e mestiço, nos segundos prevalece o otimismo nacionalista da construção de uma nova civilização. A contradição, na verdade, nasce da combinação de duas interpretações que se excluem: a que vem do cientificismo naturalista evolucionista e positivista – e corresponde ao período em que a nacionalidade é definida pela *intelligentsia* pequeno-burguesa européia segundo os critérios do determinismo científico, e do “espírito do povo”, determinado pela raça e pela língua – e a que vem da tradição historiográfica do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro que, sob a influência da escola histórica alemã, trabalha com o “princípio da nacionalidade”, definida pelo território e pela demografia – tradição cuja súpula é, exatamente, o livro de Afonso Celso, que foi presidente do Instituto.

Criado em 1838, o Instituto deveria instaurar, enfim, o semióforo “Brasil”, oferecendo ao país independente um passado glorioso e um futuro promissor, com o que legitimaria o poder do imperador. Como instituto *geográfico*, era sua atribuição o reconhecimento e a localização dos acidentes geográficos, vilas, cidades e portos, conhecendo e engrandecendo a natureza brasileira e definindo suas fronteiras. Como instituto *histórico*¹⁷, cabia-lhe imortalizar os feitos memoráveis

de seus grandes homens, coletar e publicar documentos relevantes, incentivar os estudos históricos no Brasil e manter relações com seus congêneres internacionais. Num dos concursos promovidos sobre a tarefa do historiador brasileiro, o vencedor foi o naturalista alemão Von Martius, cuja monografia, *Como se deve escrever a história do Brasil*, publicada em 1845, definiu o modo de se fazer história no país. Cabia ao historiador brasileiro redigir uma história que incorporasse as três raças, dando predominância ao português, conquistador e senhor que assegurou o território e imprimiu suas marcas morais ao Brasil. Cabia-lhe também dar atenção às particularidades regionais, escrevendo suas histórias de maneira a fazê-las convergir rumo ao centro comum ou à unidade de uma história nacional. Era de sua responsabilidade demonstrar que a vasta extensão do território e suas diferenças regionais exigiam como regime político a monarquia constitucional, tendo a unidade figurada no imperador. E era tarefa sua prover a história com os elementos que garantiriam um destino glorioso à nação. A realização dessa história luso-brasileira e imperial coube àquele que é considerado o fundador da historiografia brasileira, Francisco Adolpho de Varnhagen, com a *História Geral do Brasil*, publicada entre 1854 e 1857.

Isso não impediu que duas outras histórias, paralelas à produzida pelo Instituto, fossem elaboradas: aquela inspirada em Ferdinand Denis e no romantismo, que fez da América, da natureza tropical e do índio a sua referência fundamental; e uma outra surgida no período da abolição, que conta a história a partir do negro escravizado. Ambas, porém, possuem o mesmo traço que a historiografia oficial: assim como nesta o português é o desbravador corajoso e aventureiro que vai criando o solo nacional, naquelas, como observa José Murilo de Carvalho em *Pontos e bordados*, o índio é o símbolo do Brasil audaz, guerreiro e puro, enquanto o negro simplesmente não aparece, substituído pela escravidão como instituição bárbara que é preciso destruir. E nessas duas histórias não se acredita que o índio ou o negro possam ser a base de uma nação civilizada, tarefa que os historiadores do Instituto atribuíam aos portugueses e os abolicionistas atribuirão aos imigrantes europeus.

É a partir desse conjunto de referências que Afonso Celso escreve *Porque me ufano de meu país*. Tida como ingênua por muitos, vituperada na crítica dos modernistas ao “porquemeufanismo”, o livro do visconde de Ouro Preto é o pressuposto tácito de tudo quanto se fez em matéria de civismo neste país, particularmente nas obras escolares de um Bilac ou de um Coelho Netto, ou na história do Brasil para crianças de um Viriato Correia.

Ao iniciar o livro, Afonso Celso¹⁸ declara que, com exemplos e conselhos, dedica a obra, por intermédio dos filhos, aos que desejam ser “úteis à vossa família, à vossa nação e à vossa espécie” e que seu principal ensinamento será o patriotismo. Este, porém, não há de ser cego nem irrefletido, não se deve amar a pátria somente por ser a pátria, mas também pelos motivos reais que ela nos dá para amá-la e para que dela nos orgulhemos. Muitos há, prossegue o autor, que julgam que ser brasileiro “importa condição de inferioridade”. Isso só pode ser fruto de ignorância ou de má-fé. Pode haver países mais prósperos, mais poderosos e mais brilhantes do que o Brasil, mas “nenhum mais digno, mais rico de fundadas promessas, mais invejável”.

Quais hão de ser os motivos para que nos ufanemos de nosso país? Afonso Celso apresentará 11 motivos para a superioridade do Brasil, distribuídos entre a natureza, o povo e a história.

Do lado da natureza, o primeiro motivo de ufanismo é a grandeza territorial (“o Brasil é um mundo” e “sobrelava em tamanho quase todos os países do globo. Quando lhe falecessem outros títulos à precedência - e esses títulos abundam - bastava-lhe a grandeza física”). Sem dúvida, o visconde de Ouro Preto tem que explicar a grandeza histórico-cultural da pequenina Grécia e de Roma. Não titubeia e explica que, países pequenos, a Grécia e a Itália tiveram que se tornar impérios conquistados pela guerra. O Brasil, porém, não carece de conquistas militares e pode progredir em paz.

Qual a função do vasto território? Monso Celso parece reduzi-la ao motivo de orgulho, porém, o fato de que seja o *primeiro* motivo, de onde derivarão muitos outros, deve suscitar a pergunta sobre a razão dessa escolha. Ora, vimos há pouco que o liberalismo e a escola histórica alemã (cuja presença se faz sentir no Instituto Histórico e Geográfico com Von Martius) estabeleceram que o princípio da nacionalidade é definido pela extensão territorial. Assim, ao fazer da grandeza do território o primeiro motivo de ufanismo, Monso Celso está afirmando que preenchemos o requisito da nacionalidade e somos, de fato e de direito, uma nação.

Ainda do lado da natureza, é motivo de orgulho a beleza incomparável do país, atestada por viajantes e poetas que cantam seus primores (a fauna, a flora, o Amazonas, a Cachoeira de Paulo Afonso, a baía de Guanabara). Vêm a seguir as riquezas naturais (“o Brasil as possui todas”), que permitem “a distribuição natural da riqueza conforme as leis naturais do trabalho”, de sorte que são protegidas as liberdades de todos e “não conhecemos proletariado, nem fortunas colossais [...], nem argentarismo, pior que a tirania, nem pauperismo, pior que a escravidão [...]. No Brasil, com trabalho e honestidade, conquistam-se quaisquer posições”. O motivo seguinte é a variedade e amenidade do clima, graças ao qual “nenhuma moléstia lhe é peculiar ou exclusiva”, “nenhum problema sanitário se lhe apresenta insolúvel”, as feridas e amputações, aqui, cicatrizam mais depressa do que em hospitais do velho mundo e (contrariamente ao que vimos dizer Silvio Romero e do que, dois anos depois, dirá Euclides da Cunha) “a temperatura não incomoda ou acabrunha o homem, exigindo-lhe sacrifícios”. Por fim, é preciso mencionar a ausência de calamidades, isto é, “privilegiado da Providência”, o Brasil não registra flagelos, catástrofes como ciclones, terremotos, vulcões, correntes traiçoeiras, furacões. Em resumo, o brasileiro pode confiar na Natureza, pois ela não o trai, não o surpreende nem o amedronta, não o maltrata nem o aflige. “Dá-lhe tudo quanto pode dar, mostrando-se-lhe sempre magnânima, meiga, amiga, maternal”. Ou, como dirá anos depois o soneto de Bilac: “A natureza aqui perpetuamente em festa/ É um seio de mãe a transbordar carinhos”.

Do lado da população ou do “tipo nacional”, a superioridade do Brasil é dada pela excelência dos três elementos que entraram na formação do tipo (beleza, força e coragem dos índios; afetividade, estoicismo, coragem e labor do negro; bravura, brio, tenacidade, união, filantropia, amor ao trabalho, patriotismo do português) e por isso “o mestiço brasileiro não denota inferioridade alguma física ou intelectual [...] São Paulo, lugar em que mais considerável se operou o cruzamento com índios, marcha na vanguarda de nossa civilização”. À mestiçagem são devidos os nobres predicados do caráter nacional, em número de dez: sentimento de independência; hospitalidade; afeição à ordem, à paz e ao melhoramento; paciência e resignação; doçura e desinteresse; escrúpulo no cumprimento das obrigações contraídas; espírito extremo de caridade; acessibilidade (por isso corremos o risco de imitar o estrangeiro); tolerância ou ausência

de preconceitos de raça, cor, religião, posição (por isso corremos o risco de cair na promiscuidade); e honradez no desempenho das funções públicas ou particulares.

Qual a função dos motivos de orgulho trazidos pela idéia da raça mestiça? Novamente é preciso lembrar que a escola histórica alemã propunha como critério para decidir se um aglomerado humano era ou não uma nação a densidade demográfica e a unidade racial. Não podendo apresentar a unidade de uma única raça, Afonso Celso a produz pela fusão de três raças primitivas.

É de suma importância observar a maneira como o índio e o negro são apresentados pelo autor. No primeiro caso, são enumerados todos os índios que se celebrizaram como amigos dos portugueses - Tibiriçá, Araribóia, Cunhambebe, Jaraguari, Poti, Paraguaçu, Moema - e os costumes indígenas são apresentados em paralelo com os dos antigos germanos, descritos por Tácito nas *Histórias*. No caso dos negros, Afonso Celso começa explicando como vieram dar em nossas terras: “foram importados para o Brasil, desde os primeiros anos do descobrimento” (não há, portanto, nenhuma referência ao tráfico negreiro e à escravidão). A seguir, como no caso anterior, menciona os negros que se destacaram como amigos dos portugueses, declara que contribuíram com tantos serviços para o Brasil que, graças a eles, aqui não existe preconceito de cor, salienta a coragem negra da República dos Palmares (deixando supor que sua destruição foi obra da fúria dos paulistas) e sua bravura durante a Guerra do Paraguai, lembrando ainda que muitos negros são soldados sem reivindicar soldo, pois lhes basta a honra e a glória de pertencer ao exército brasileiro.

Do lado da história estão três motivos de nossa superioridade: o Brasil nunca sofreu humilhações, pois nunca foi derrotado nas guerras e batalhas e, quando houve alguma derrota, não foi definitiva “e não tardou a desforra”; o procedimento cavalheiresco e digno para com outros povos, pois não desafiou nenhum à guerra e só fez guerra se provocado ou chamado a auxiliar um país amigo; e, se não há feito extraordinários em nossa história, pelo menos “não os há deprimentes ou vergonhosos” (Afonso Celso não faz uma única menção a Canudos!). Mas há que celebrar alguns feitos épicos: a obra dos jesuítas, a marcha dos bandeirantes, a guerra contra os holandeses, a República de Palmares e a retirada de Laguna.

Que a história seja narrada sob a perspectiva da guerra não surpreende. Foi exatamente dessa maneira que a história nasceu, com as obras de Heródoto, Tucídides e Políbio, isto é, para narrar grandes guerras e imortalizar os feitos militares dos grandes homens. Que a história brasileira seja narrada como celebração militar da dignidade política e da coragem moral dos heróis também não surpreende, pois foi dessa maneira que a Antiguidade clássica deu origem a um gênero novo, o discurso político, inaugurado com a Oração Fúnebre de Péricles para celebrar os primeiros mortos da Guerra do Peloponeso e elogiar o imperialismo ateniense. Todavia, ainda que Afonso Celso se inspire nos modelos antigos, o ufanismo despertado pelas missões jesuítas, pelas entradas e bandeiras e pelos feitos militares não se explica simplesmente como um recurso literário. Ele corresponde à exigência do “princípio da nacionalidade”, que define a nação não somente por seu território presente, mas por sua capacidade de expansão, conquista e unificação de territórios novos. Mais uma vez, portanto, o livro assegura que o Brasil é uma nação.

Finalmente, o último motivo de ufanismo são “as glórias a colher nele”, isto é, tudo o que o país, por sua natureza, por seu tipo humano e por sua história oferece aos estudos dos naturalistas, antropólogos e historiadores, além de material inesgotável para suas artes e

literatura. Esse ufanismo intelectual poderia parecer um tanto deslocado, se comparado à envergadura dos motivos anteriores. No entanto, ele também corresponde a um requisito do “princípio de nacionalidade”, qual seja, que só é uma nação o agrupamento humano que possuir uma elite cultural solidamente estabelecida.

Afonso Celso encerra seu livro com três capítulos nos quais resume as razões para o ufanismo, aponta os perigos que rondam o país e prognostica a glória do futuro. O ufanismo não é infundado porque o Brasil, por sua vastidão, poderia conter toda a população da terra (em termos do “princípio da nacionalidade”, deveríamos ser considerados uma supernação); por suas belezas e riquezas, por sua primavera eterna, está em progresso contínuo; pelo cruzamento de três raças valorosas constitui um povo bom, pacífico, ordeiro, serviçal, sensível, sem preconceitos; por sua notável história, em que não sofreu humilhações nem fez mal a ninguém, tendo sido o primeiro país autônomo da América sem derramar para isso uma só gota de sangue, é um país privilegiado, o belo quinhão que nos deu a Providência. Quanto aos perigos, são pequenos e superáveis, pois, na verdade, trata-se de um único problema, qual seja, a debilidade institucional da unificação e da centralização do poder. Quanto ao futuro, escreve o autor:

“Confiemos. Há uma lógica imanente: de tantas premissas de grandeza só sairá grandiosa conclusão. Confiemos em nós próprios, confiemos no porvir, confiemos, sobretudo em Deus que não nos outorgaria dádivas tão preciosas para que as desperdiçássemos esterilmente. Deus não nos abandonará. Aquinhooou-se o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”.

O MITO FUNDADOR

*Em certo sentido, somos todos fundadores.
Fundar é dedicar o pensamento, a vontade e o coração.
[...] Não haveria pátria, família, igreja, se não renovasse,
pelo pensamento ou pelo espírito, o ato de sua fundação. [...]j
Não há igreja, não há família, não há pátria que se funde
num dia para sempre, se o ato de fundação não se repete
ou se renova com a fé, a fidelidade do primeiro dia.*
FRANCISCO CAMPOS, 1936

*Criamos nosso mito. O mito é uma crença, uma paixão.
Não é necessário que seja uma realidade. É realidade
efetiva, porque estímulo, esperança, fé, ânimo. Nosso
mito é a nação; nossa fé, a grandeza da nação.*
FRANCISCO CAMPOS, 1940

Certa vez, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty comparou o aparecimento de novas idéias filosóficas - no caso, a idéia de subjetividade no pensamento moderno - e a descoberta da América. A comparação o levou a dizer que uma nova idéia não pode ser *descoberta*, pois ela não estava ali à espera de que alguém a achasse. Ela é inventada ou construída para que com ela sejam explicados ou interpretados acontecimentos e situações novos, feitos pelos homens. Uma idéia, escreveu ele, não está à nossa espera como a América estava à espera de Colombo.

O filósofo se enganou.

A América não estava aqui à espera de Colombo, assim como o Brasil não estava aqui à espera de Cabral. Não são “descobertas” ou, como se dizia no século XVI, “achamentos”. São invenções históricas e construções culturais. Sem dúvida, uma terra ainda não vista nem visitada estava aqui. Mas *Brasil* (como também *América*) é uma criação dos conquistadores europeus. O *Brasil* foi instituído como colônia de Portugal e inventado como “terra abençoada por Deus”, à qual, se dermos crédito a Pero Vaz de Caminha, “Nosso Senhor não nos trouxe sem causa”, palavras que ecoarão nas de Afonso Celso, quando quatro séculos depois escrever: “Se Deus aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”. É essa construção que estamos designando como mito fundador.

No período da conquista e colonização da América e do Brasil surgem os principais elementos para a construção de um mito fundador. O primeiro constituinte é, para usarmos a clássica expressão de Sérgio Buarque de Holanda, a “visão do paraíso” e o que chamaremos aqui de elaboração mítica do símbolo “Oriente”. O segundo é oferecido, de um lado, pela história teológica providencial, elaborada pela ortodoxia teológica cristã, e, de outro, pela história profética herética cristã, ou seja, o milenarismo de Joaquim de Fiori. O terceiro é proveniente da elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus, a partir da

teoria medieval do direito natural objetivo e do direito natural subjetivo e de sua interpretação pelos teólogos e juristas de Coimbra para os fundamentos das monarquias absolutas ibéricas.

Esses três componentes aparecem, nos séculos XVI e XVII, sob a forma das três operações divinas que, no mito fundador, respondem pelo Brasil: a obra de Deus, isto é, a Natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado.

Em suma, o mito fundador é construído sob a perspectiva do que o filósofo judeu-holandês Baruch Espinosa designa com o conceito de poder *teológico-político*.

A SAGRAÇÃO DA NATUREZA

Do ponto de vista histórico, ou seja, econômico, social e político, sabemos por que se realizam as grandes navegações, as conquistas e a colonização, isto é, sabemos que são elas constitutivas do capitalismo mercantil: “A colonização européia moderna aparece, em primeiro lugar, como um desdobramento da expansão puramente comercial. Foi no curso da abertura de novos mercados para o capitalismo mercantil europeu que se descobriram as terras americanas”.¹⁹

Entretanto, do ponto de vista simbólico, as grandes viagens são vistas como um alargamento das fronteiras do visível e um deslocamento das fronteiras do invisível para chegar a regiões que a tradição dizia impossíveis (como a dos antípodas) ou mortais (como a zona tórrida). Os mapas do período inicial das navegações são cartografias do real e do fabuloso e as primeiras viagens não trazem apenas novas mercadorias e novos saberes, mas também trazem novos semióforos: os países exóticos (índia, China e Japão) e um Mundo Novo, no qual se julga haver reencontrado o Paraíso Terreal, de que falam a Bíblia e os escritos medievais. Assim, as viagens de descoberta e de conquista - alargando o visível e atando-o a um invisível originário, o Jardim do Éden - produzem o Novo Mundo como semióforo. Mas não só isso.

Os escritos medievais consagraram um mito poderoso, as chamadas Ilhas Afortunadas ou Ilhas Bem-aventuradas, lugar abençoado, onde reinam primavera eterna e juventude eterna, e onde homens e animais convivem em paz. Essas ilhas, de acordo com as tradições fenícia e irlandesa, encontra-se a oeste do mundo conhecido. Os fenícios as designaram com o nome *Braaz* e os monges irlandeses as chamaram de *Hy Brazil*. Entre 1325 e 1482, os mapas incluem a oeste da Irlanda e ao sul dos Açores a *Insulla* de Brazil ou *Isola* de Brazil, essa terra afortunada e bem-aventurada que a Carta de Pero Vaz de Caminha descreveu ao comunicar a El-Rei o achamento do Brasil.

Um pouco mais tarde, virá o nome do lugar e, com esse nome, se nomeia a primeira riqueza mercantil: pau-do-Brasil, pau-Brasil. Foi achado o Brasil.

SOBRE AS TERRAS E AS GENTES DO BRASIL

“Tem, ao longo do mar, nalgumas partes, grandes barreiras, delas vermelhas, delas brancas; e a terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta, tudo praia-plana, muito chã e muito formosa.

Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender os olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos que nos parecia muito longa.

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de letal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios, assim temperados, como os de Entre Doiro e Minha, porque neste tempo de agora os havíamos como os de lá.

Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é gracioso que, querendo-se aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem.”

[...]

“Andavam todos tão dispostos, tão bem-feitos e galantes com suas tinturas, que pareciam bem. [...] Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos entre leso [...]. Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, ~riam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm nem entendem em nenhuma crença. [...] porque, certo, essa gente é boa e de boa simplicidade [H]' E, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa.

[...] Eles não lavram nem criam. (...). Nem comem senão desse inhame, que aqui há mito, e dessa semente e frutos, que a terra e as árvores de si lançam. E com isso andam lis e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus.”

(Caminha, Pero Vaz de. Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil. In: Aguiar, Flávio .rg.). *Com palmos medida. Terra, trabalho e coriflito na literatura brasileira*. Editora Fundação Perseu Abramo/Boitempo, São Paulo, 1999, p. 23.)

Quando lemos os diários de bordo e a correspondência dos navegantes, bem como a correspondência, os ensaios e os livros dos evangelizadores, particularmente dos franciscanos e jesuítas, percebemos que a palavra *Oriente* é um símbolo, ou seja, indica algo mais do que um lugar ou uma região, e nos damos conta de que este símbolo é bifronte.

Oriente significa, por um lado, o Japão, a China e a Índia, portanto impérios constituídos com os quais se pretende tanto a relação econômica como a diplomática, mas, sobretudo, se possível, uma dominação militar e política pelo Ocidente. Mas Oriente é também o símbolo do Jardim do Éden.

De fato, a Bíblia, no livro do Gênesis, afirma que o paraíso terrestre, terra de leite e mel, cortado por quatro rios, localiza-se no Oriente. A partir do relato bíblico, as grandes profecias, particularmente as de Isaías, descreveram com profusão de detalhes o oriente-paraíso, terra cortada por rios cujos leitos são de ouro e prata, safiras e rubis, por onde correm leite e mel, em cujas montanhas derramam-se pedras preciosas, habitadas por gentes belas, indômitas, doces e inocentes como no Dia da Criação, promessa de felicidade perene e redenção. Com base nos textos proféticos e em textos dos clássicos latinos, particularmente Ovídio, Virgílio e Plínio, o Velho, o cristianismo medieval criou uma literatura cujo tema era a localização e descrição do Paraíso Terrestre, literatura que será retomada com vigor durante a Renascença, sob o impacto de fortes correntes milenaristas e proféticas. Numa palavra, portanto, *Oriente* significa o reencontro com a origem perdida e o retorno a ela.

O que é o Paraíso Terrestre? Antes de tudo, o jardim perfeito: vegetação luxuriante e bela (flores e frutos perenes), feras dóceis e amigas (em profusão inigualável), temperatura sempre amena (“nem muito frio, nem muito quente”, repete toda a literatura), primavera eterna contra o

“outono do mundo” de que falava o fim da Idade da Média, referindo-se ao sentimento de declínio de um velho mundo e à esperança de restituição da origem, idéias vigorosamente retomadas pela Renascença, particularmente pelos neoplatônicos herméticos que, como Campanella, elaboraram utopias de cidades perfeitas guiadas pelo Sol e pelos “sete planetas”, fonte da futura elaboração da imagem do Brasil como Eldorado. No relato de sua Terceira Viagem e numa carta aos reis, em 1501²⁰, Colombo afirma haver localizado o Paraíso Terrestre, descrevendo-o tal como vislumbrado ao longe (descrição, aliás, que repete as descrições imaginárias elaboradas durante a Idade Média, nas quais o Paraíso está protegido por uma muralha de montanhas e rios bravios).

Os textos dos navegantes estão carregados com essas imagens, como vimos há pouco na carta de Pero Vaz, na qual a ausência de pedras e metais preciosos não indica que a terra achada não seja o portal do Paraíso, pois não só os recém chegados não adentraram pelo sertão e por isso nada podem asseverar sobre as riquezas, como ainda, diante de objetos dourados e prateados, os nativos fazem sinais para o interior da terra, não sendo descabido interpretá-los como indicação de que nela há metais preciosos. Em contrapartida, estão presentes e visíveis três signos paradisíacos que um leitor dos séculos XVI e XVII compreende imediatamente: a referência à abundância e à boa qualidade das águas (dizendo tacitamente que a terra achada é cortada pelos rios de que fala o Gênesis), a temperatura amena (sugerindo tacitamente a primavera eterna) e as qualidades da gente, descrita como bela, altiva, simples e inocente (dizendo tacitamente que são a gente descrita pelo profeta Isaías).

Cartas e diários de bordo impressionam porque descrevem o mundo descoberto como novo e outro, mas o sentido desses termos é diverso do que esperaríamos. De fato, ele não é novo porque jamais visto nem é outro porque inteiramente diverso da Europa. Ele é novo porque é o retorno à perfeição da origem, à primavera do mundo, ou à “novação do mundo”, oposta à velhice outonal ou à decadência do velho mundo. E é outro porque é originário, anterior à queda do homem. Donde a descrição da gente nova como inocente e simples, pronta para ser evangelizada.

Essa “visão do paraíso”, o *topos* do Oriente como jardim do Éden, essa *Insulla de Brazil* ou *Isola de Brazil*, são constitutivos da produção da imagem mítica fundadora do Brasil e é ela que reencontramos na obra de Rocha Pita, que afirma explicitamente ser aqui o Paraíso Terrestre descoberto, no livro do conde Afonso Celso, nas poesias nativistas românticas, na letra do Hino Nacional, na explicação escolar da bandeira brasileira e nas poesias cívicas escolares, como as de Olavo Bilac. Compreendemos agora o sentido mítico do auriverde pendão nacional. De fato, sabemos que, desde a Revolução Francesa, as bandeiras revolucionárias tendem a ser tricolores e são insígnias das lutas políticas por liberdade, igualdade e fraternidade. A bandeira brasileira é quadricolor e não exprime o político, não narra a história do país. É um símbolo da Natureza. É o Brasil jardim, o Brasil-paraíso.

Essa produção mítica do país-jardim, ao nos lançar no seio da Natureza, lança-nos para fora do mundo da história. E, como se trata da Natureza-paraíso, não há sequer como falar num estado de Natureza à maneira daquele descrito, no século XVII, pelo filósofo inglês Hobbes, em que a guerra de todos contra todos e o medo da morte suscitariam o aparecimento da vida social, o pacto social e o advento do poder político. Nesse estado de Natureza paradisíaco em que nos encontramos, há apenas nós - pacíficos e ordeiros - e Deus, que, olhando por nós, nos deu o melhor de Sua obra e nos dá o melhor de Sua vontade.

Que efeitos reais produzem o Brasil-Natureza?

Mencionemos, brevemente, alguns efeitos, vindos desde a época colonial, cujo ocultamento foi decisivo na construção do mito fundador.

Desde o início da colonização, o escravismo se impôs como exigência econômica. De fato:

“Produzir para o mercado europeu nos quadros do comércio colonial tendentes a promover a acumulação primitiva do capital nas economias européias exigia formas compulsórias de trabalho, pois do contrário, ou não produziria para o mercado europeu [...] ou, se se imaginasse uma produção exportadora organizada por empresários que assalariassem o trabalho, os custos da produção seriam tais que impediriam a exploração colonial [...] atendendo, pois, às necessidades do desenvolvimento capitalista, só se podia ajustar ao sistema colonial [...] assente sobre várias formas de compulsão do trabalho - no limite o escravismo -, e a exploração colonial significava, em última instância, exploração do trabalho escravo”.²¹

Como justificar a escravidão no Paraíso?

Ora, se não estamos num estado de Natureza pensado com os conceitos modernos e capitalistas, isto é, como guerra de todos contra todos, ou como aquilo que um historiador chamou de “individualismo possessivo”, é porque aqui se concebe o estado de Natureza segundo as teorias desenvolvidas pelos teólogos da Contra-Reforma na Universidade de Coimbra, inspiradas nas idéias de direito natural objetivo e subjetivo.

A teoria do direito natural objetivo parte da idéia de Deus como legislador supremo e afirma haver uma ordem jurídica natural criada por Ele, ordenando hierarquicamente os seres segundo sua perfeição e seu grau de poder, e determinando as obrigações de mando e obediência entre esses graus, em que o superior naturalmente comanda e subordina o inferior, o qual também naturalmente lhe deve obediência. A teoria do direito natural subjetivo, por sua vez, afirma que o homem, por ser dotado de razão e vontade, possui naturalmente o sentimento do bem e do mal, do certo e do errado, do justo e do injusto, e que tal sentimento é o direito natural, fundamento da sociabilidade natural, pois o homem é, por Natureza, um ser social.

Nessas teorias, o estado de Natureza, tal como narrado pela Bíblia, isto é, como estado de inocência do primeiro homem e da primeira mulher, é ameaçado (em decorrência do pecado original) pelo risco de degenerar em injustiça e guerra, o que é evitado porque Deus, como governante e legislador, envia a lei e um representante de Sua vontade, o qual, em conformidade com o direito natural objetivo, manterá a harmonia natural originária estabelecendo o estado de sociedade. De acordo com essas teorias, o ordenamento jurídico natural, por ser uma hierarquia de perfeições e poderes desejada por Deus, indica que a Natureza é constituída por seres que naturalmente se subordinam uns aos outros. Explica-se assim que Pero Vaz de Caminha, depois de descrever a inocência dos habitantes da terra achada, se lembre de dizer que não possuem crença alguma, situando-os na escala de seres abaixo dos cristãos e sugerindo a El-Rei que “o melhor fruto, que dela se pode tirar, me parece será salvar essa gente. E essa deve ser a principal semente que Vossa Alteza deve nela lançar”.

Assim, em conformidade com as teorias do direito natural objetivo e subjetivo, a subordinação, e o cativel^o dos índios serão consideradas obras espontâneas da Natureza. De fato, pela teoria da ordem jurídica natural, os nativos são juridicamente inferiores e devem ser mandados pelos superiores naturais, o conquistador-colonizador. Por outro lado, graças à teoria do direito de Natureza subjetivo, diz-se que alguém é sujeito de direito quando está na plena

posse da vontade, da razão e dos bens necessários à vida - seu corpo, suas propriedades móveis e imóveis e sua liberdade. Modernizado, esse direito subjetivo natural consagra a idéia de propriedade privada incondicional ou absoluta, tal como definida pelo antigo direito romano. Em outras palavras, a vida, o corpo, a liberdade são concebidos como propriedades naturais que pertencem ao sujeito de direito racional e voluntário. Ora, dizem os teóricos, considerando-se o estado selvagem (ou de brutos que não exercem a razão), os índios não podem ser tidos como sujeitos de direito e, como tais, são escravos naturais.

A inferioridade natural dos índios, aliás, pode ser compreendida imediatamente por uma pessoa dos séculos XVI e XVII pelo simples fato de que a palavra empregada para referir-se a eles é a palavra “nação”, que, como vimos, exprime (até meados do século XIX) um agrupamento de gente com descendência comum, mas que não possui estatuto civil ou legal - os índios, dizem os navegantes e os colonizadores, são gente “sem fé, sem lei e sem rei”. Nessas condições, estão naturalmente subordinados e sob o poder do conquistador. Todavia, se essa teoria parecer excessivamente brutal, pode-se corrigi-la com o conceito de servidão voluntária.

De fato, segundo a teoria do direito natural subjetivo, a liberdade que caracteriza o sujeito de direito é a liberdade da vontade para escolher entre alternativas contrárias possíveis. A escolha significa que a vontade é uma *capacidade* e que seu exercício depende da racionalidade do sujeito de direito. Uma capacidade é uma *faculdade* e é da essência de uma *faculdade* poder exercer-se ou não ser exercida, isto é, seu uso é facultativo. Assim sendo, os que escolhem não exercer a faculdade da liberdade escolhem, espontaneamente ou por vontade, a servidão e por isso mesmo esta é uma servidão voluntária. A inferioridade objetiva dos nativos na hierarquia natural dos seres justifica que, subjetivamente, escolham a servidão voluntária e sejam legal e legitimamente escravos naturais.

Que fazer, porém, quando a situação é aquela descrita por Pero de Magalhães Gandavo?

“Os moradores desta costa do Brasil todos têm terras de sesmarias dadas e repartidas pelos capitães da terra, e a primeira coisa que pretendem alcançar são escravos [...] porque sem eles não se podem sustentar na terra: e uma das coisas por que o Brasil não floresce muito mais é pelos escravos que se alevantarão e fugirão para suas terras e fogem cada dia: e se estes Índios não foram tão fugitivos e mudáveis, não tivera comparação a riqueza do Brasil”.²²

Ao que tudo indica, os índios decidiram usar a livre faculdade da vontade e recusar a servidão voluntária. Será preciso que a Natureza ofereça nova solução.

Passa-se, então, a afirmar a *natural indisposição* do índio para a lavoura e a *natural afeição* do negro para ela. A Natureza reaparece, ainda uma vez, pelas mãos do direito natural objetivo - pelo qual é legal e legítima a subordinação do negro inferior ao branco superior - e do direito natural subjetivo, porém não mais sob a forma da servidão voluntária e sim pelo direito natural de dispor dos vencidos de guerra. Afirmava-se que nas guerras entre tribos africanas e nas guerras entre africanos e europeus os vencidos eram naturalmente escravos e poder-se-ia dispor deles segundo a vontade de seus senhores. Dada a “afeição natural” dos negros para a lavoura era também natural que os vencidos de guerra fossem escravos naturais para o trabalho da terra. A naturalização da escravidão africana (por afeição à lavoura e por direito natural dos vencedores), evidentemente, ocultava o principal, isto é, que o tráfico negreiro “abria um novo e importante setor do comércio colonial”.

A escravização dos índios e dos negros nos ensina que Deus e o Diabo disputam a Terra do Sol. Não poderia ser diferente, pois a serpente habitava o Paraíso.

Com isso, somos levados a um outro efeito da imagem do Brasil-Natureza. A disputa cósmica entre Deus e o Diabo aparece, desde o início da colonização, sem se referir às divisões sociais, mas como divisão da e na própria Natureza: o Mundo Novo está dilacerado entre o litoral e o sertão.

Os poemas e autos de Anchieta são os primeiros a construir a fratura da Natureza entre a costa litorânea, lugar do bem onde a palavra de Deus começa a frutificar, e a mata bravia, lugar do mal onde o demônio espregueira, sempre pronto a atacar.

“O mal se espalha nos matos ou se esconde nas furnas e nos pântanos, de onde sai à noite sob as espécies da cobra e do rato, do morcego e da sanguessuga. Mas o perigo mortal se dá quando tais forças, ainda exteriores, penetram na alma dos homens”.

Para compreender o embate entre Deus e o Diabo, centro do drama de Canudos, Euclides da Cunha, no final do século XIX e início do século XX, tomado pelo “complexo de Caim”, na bela expressão de Walnice Galvão, descreve o sertão. (Esta autora usa a expressão “complexo de Caim” para referir-se ao intelectual que, tendo sido conivente com o massacre, se arrepende, sente-se responsável e passa a chamar os mortos de “patrícios” e “brasileiros”, buscando entender por que surgiu Canudos. Nessa tentativa de compreender o acontecimento político, Euclides, homem de sua época, começa pelo determinismo geográfico e geológico.)

Substituindo Deus e o Diabo pela ciência, isto é, pelo estudo do clima, da geologia e da geografia, a descrição de Euclides é duplamente impressionante: em primeiro lugar, pela força literária do texto, mas, em segundo lugar, porque ela poderia ser lida como o avesso épico e dramático da descrição idílica de Pero Vaz, em cuja carta o sertão era apenas adivinhado e permanecia invisível.

Como é o sertão de *Os Sertões*?

“É uma paragem impressionante.

As condições estruturais da terra lá se vincularam à violência máxima dos agentes exteriores para o desenho de relevos estupendos. O regime torrencial dos climas excessivos, sobrevindo de súbito, depois das insolações demoradas, e embatendo naqueles pendores, expôs há muito, arrebatando-lhes para longe todos os elementos degradados [...] dispondo-se em cenários em que ressalta, predominantemente, o aspecto atormentado das paisagens. [...] no contorcido dos leitos secos dos ribeirões efêmeros, no constrito das gargantas e no quase convulsivo de uma flora decídua embaralhada em esgalhos - é de algum modo o martírio da terra, brutalmente golpeada pelos elementos [...].

As forças que trabalham a terra atacam-na na contextura Íntima e na superfície, sem intervalos na ação demolidora, substituindo-se, com intercadência invariável, as duas estações únicas da região.

Dissociam-na nos verões queimados; degradam-na nos invernos torrenciais”.²³

Euclides descreve uma terra torturada pela fúria elementar. Descreve um estupro. Feminina, a terra é golpeada, atormentada, martirizada em sua contextura íntima, dissociada pelo calor e degradada pelo líquido. Mas essa visão trágica de uma Natureza desgraçada é compensada pela descrição épica do sertanejo, contrapondo à dor do feminino a força corajosa do

masculino. Não nos enganemos, escreve Euclides, com a aparência raquítica, o andar e a fala preguiçosos, pois sob essa aparência esconde-se aquele que luta contra a fúria dos elementos. Aos “mestiços neurastênicos do litoral” é preciso contrapor o sertanejo, aquele que “é, antes de tudo, um forte”.

A divisão natural do Brasil em litoral e sertão dá origem a uma tese de longa persistência, a dos “dois Brasis”, reafirmada com intensidade pelos integralistas dos anos 20 e 30, quando opõem o Brasil litorâneo, formal, caricatura letrada e burguesa da Europa liberal, e o Brasil sertanejo, real, pobre, analfabeto e inculto. O sertão, diz Plínio Salgado, é uma mentalidade, um estado de espírito, a brasilidade propriamente dita como sentimento da terra.

Esse mesmo contraponto reaparece nas imagens o oeste e o centro, formuladas politicamente durante o Estado Novo, como se escuta na fala de Getúlio Vargas, em 1939, ao convocar a nação para a marcha rumo ao sertão: “Caminhamos para a unidade, marchamos para o centro, não pela força de preconceitos doutrinários, mas pelo fatalismo de nossa definição racial”.²⁴

Esse “fatalismo de nossa definição racial”, que faz do sertão ou do centro o lugar de nossa destinação natural, recebe seu sentido ideológico claro na elaboração do modernista Cassiano Ricardo, quando constrói a imagem do sertanista e das bandeiras como figuração da essência e do destino da brasilidade, e quando faz do sertão a barreira natural protetora que se ergue para defender as origens nacionais contra os perigos do litoral, importador do liberalismo, do comunismo e do fascismo:

“Bandeirante no apelo às origens brasileiras; na defesa de nossas fronteiras espirituais contra quaisquer ideologias exóticas e dissolventes da nacionalidade; [...] na soma de autoridade conferi da ao chefe nacional; na 'marcha para o oeste' que é também o sinônimo de nosso imperialismo interno e no seu próprio conceito; isto é, no seu sentido 'dinâmico' de Estado”.²⁵

Como observa Alcir Lenharo, elabora-se aqui uma geografia do poder em que “o espaço físico unificado constitui o lastro empírico sobre o qual os outros elementos constitutivos da nação se apóiam”. O Brasil é o solo nacional e este possui uma qualidade primordial instituinte, a cor, que tinge o céu, a mata, a fauna e as raças porque, no dizer de Cassiano Ricardo, “parece que Deus derramou tinta por tudo”. Dessa maneira, “a Nação em marcha redescobre sua selvageria tropical cromática, a sua qualidade natural própria, força criadora viva, obra-prima divina que o homem não corrompera”.

Essa longa construção do sertão mítico, que começa nos autos de Anchieta, passa pelo determinismo de Euclides, aloja-se na ideologia integralista da mentalidade sertaneja e na getulista das entradas e bandeiras, encontra sua culminância em *Grande Sertão: Veredas*, que retoma o sentido jesuíta inicial do embate entre duas forças cósmicas, Guimarães Rosa escrevendo que “sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado!” E forte com as astúcias, sabemos, é o Diabo.

Por isso mesmo, na luta contra o Diabo, não foi menos significativa a maneira como se exprimiu a esperança milenarista de Canudos, que, como toda revolta popular, intenta virar o mundo de pernas para o ar: “então o sertão virará praia e a praia virará sertão [...]. Hade chover uma grande chuva de estrelas e ahi será o fim do mundo”, profetiza Antônio Conselheiro.

“O sertão vai virar mar / O mar vai virar sertão”, canta o músico poeta, nos anos 60 do século XX. Essa promessa assinala o modo como, embebidos na Natureza, entramos na história. Ou, como escreveu Euclides, o “messianismo religioso” fazendo irromper o “messianismo da raça”, com a “desgraça dos poderosos, o esmagamento do mundo profano, o reino de mil anos e suas delícias”. E pergunta: “Não há, com efeito, nisto, um traço superior do judaísmo?”.

A SAGRAÇÃO DA HISTÓRIA

Assim, o segundo elemento na produção do mito fundador vai lançar-nos na história, depois que o primeiro nos havia tirado dela. Trata-se, porém, da história teológica ou providencialista, isto é, da história como realização do plano de Deus ou da vontade divina.

A Antiguidade - tanto oriental como ocidental - concebia o tempo cósmico como ciclo de retorno perene e o tempo dos entes como reta finita, marcada pelo nascimento e pela morte. No primeiro caso, o tempo é repetição e a forma da eternidade; no segundo, é devir natural de todos os seres, aí incluídos os impérios e as cidades. O tempo dos homens, embora linear e finito, é medido pelo tempo circular das coisas, pois a repetição eterna é a medida de tudo quanto é perecível: movimento dos astros, sequência das estações, germinar e desenvolver das plantas. Enquanto o tempo cíclico exclui a idéia de história como aparição do novo, pois não faz senão repetir-se, o tempo linear dos entes da Natureza introduz a noção de história como memória. O primeiro se colocará sob o signo da caprichosa deusa *Fortuna*, cuja roda faz inexoravelmente subir o que está decaído e decair o que está no alto; o segundo posto sob a proteção da deusa *Memória*, garante imortalidade aos mortais que realizaram feitos dignos de serem lembrados, tornando-os memoráveis e exemplos a serem imitados, a perenidade do passado garantindo-se por sua repetição, no presente e no futuro, como imitação dos grandes exemplos. O tempo da história antiga é épico, narrando os grandes feitos de homens e cidades cuja duração é finita e cuja preservação é a comemoração.

Diferentemente do tempo cósmico (natural) e épico (histórico), o tempo bíblico, como mostra Auerbach²⁶, é dramático, pois a história narrada é não somente sagrada, mas também o drama do afastamento do homem de Deus e da promessa de reconciliação de Deus com o homem. Relato da distância e da proximidade entre o homem e Deus, o tempo não exprime os ciclos da Natureza e as ações dos homens, mas a vontade de Deus e a relação do homem com Deus: o tempo judaico é expressão da vontade divina que o submete a um plano cujos instrumentos de realização são os homens afastando-se Dele e Dele se reaproximando por obra Sua.

Esse tempo e esse plano podem ser decifrados, pois Deus oferece a alguns o dom do deciframento temporal, isto é, a profecia. O tempo é, assim, tempo profético, disso resultando duas consequências principais que podem ser percebidas de imediato. Em primeiro lugar, o presente pode receber sinais divinos por intermédio dos quais o homem tem como decifrar o sentido do passado e do futuro; em segundo lugar, o tempo é sempre realização de uma promessa divina e, por isso, finalizado e messiânico. O tempo não é repetição (cósmica) nem simples escoamento (humano), mas passagem rumo a um fim que lhe dá sentido e orienta seu sentido, sua direção.

É esse caráter dramático do tempo judaico que dará forma e sentido à idéia cristã de história, na qual o drama reúne homem e Deus, tanto porque o homem é o ponto mais alto do primeiro momento do tempo, isto é, da Criação, como porque o homem é a forma escolhida por Deus para cumprir a Promessa de salvação, isto é, a Encarnação.

No mundo judaico-cristão, história é, pois, a operação de Deus no tempo, e por isso ela é: 1) providencial, unitária e contínua porque é manifestação da vontade de Deus no tempo, o qual é dotado de sentido e finalidade graças ao cumprimento do plano divino; 2) teofania, isto é, revelação contínua, crescente e progressiva da essência de Deus no tempo; 3) epifania, isto é, revelação contínua, crescente e progressiva da verdade no tempo; 4) profética, não só como rememoração da Lei e da Promessa, mas também como expectativa do porvir ou, como disse o Padre Vieira (1608-97), a profecia é “história do futuro”. A profecia traz um conhecimento do que está além da observação humana, tanto daquilo que está muito longe no tempo - o sentido do passado e do futuro como do que está muito longe no espaço - os acontecimentos do presente não presenciados diretamente pelo profeta. A profecia oferece aos homens a possibilidade de conhecer a estrutura secreta do tempo e dos acontecimentos históricos, isto é, de ter acesso ao plano divino; 5) salvífica ou soteriológica, pois o que se revela no tempo é a promessa de redenção e de salvação como obra do próprio Deus; 6) apocalíptica (palavra grega que significa uma revelação feita diretamente pela divindade) e escatológica (do grego, *schatón*, as últimas coisas ou as coisas últimas), isto é, está referida não só ao começo do tempo, mas sobretudo ao fim dos tempos e ao tempo do fim, quando despontará, segundo o profeta Isaías, o Dia do Senhor, cuja ira e julgamento antecede a redenção final, quando a Promessa estará plenamente cumprida; 7) universal, pois não é história deste ou daquele povo ou império, mas história do Povo de Deus, que criou o homem e salvará a humanidade escolhida; 8) completa, pois terminará quando estiver consumada a Promessa. Essa completude, para uns, já se deu com o Advento do Messias; ainda se dará, com o Segundo Advento do Cristo, no Fim dos Tempos, julgam outros, chamados de milenaristas. Seja como história messiânica, seja como história milenarista, a história se completará e o tempo findará.

Vem do *Livro da Revelação* do profeta Daniel a expressão *tempo do fim*, precedido de abominações e da realização da promessa de ressurreição e salvação dos que estão “inscritos no Livro” de Deus. Esse tempo final é descrito pelo profeta como tempo do aumento da ciência, quando os homens “esquadrinharão a terra e o saber se multiplicará” porque, então, se dará a abertura do “livro dos segredos do mundo”. Esse tempo tem duração predeterminada: “será um tempo, mais tempos e a metade de um tempo”, escreve o profeta, e se iniciará após “mil e duzentos dias” de abominação e durará “mil trezentos e trinta e cinco dias”, depois dos quais os justos estarão salvos.

A completude da história universal (o que judeus e cristãos chamam de plenitude do tempo e os ideólogos do século XX chamam de fim da história) foi, desde o início do cristianismo, matéria de controvérsia, disputa e, portanto, de heresia e ortodoxia. De fato, a cristologia nasce em dois movimentos sucessivos: no primeiro movimento, o Antigo Testamento é interpretado como profecia do Advento do Messias; no movimento seguinte (quando, historicamente, o mundo não acabou depois da Ressurreição do Cristo e o Juízo Final tarda a acontecer enquanto o mal se espalha por toda parte), o Novo Testamento passou a ser interpretado como profecia do Segundo

Advento, a Segunda Vinda do Messias no fim dos tempos, com a qual, finalmente, a história estará completamente consumada.

Para decifrar os sinais da aproximação do tempo do fim dos tempos, os cristãos buscam os textos dos profetas Daniel e Isaías e os chamados “pequenos apocalipses” dos Evangelhos de Mateus, Lucas e Marcos, e, evidentemente, o Grande Apocalipse de João. De Isaías, vem a figura do Dia da Ira ou Dia do Senhor, quando se dará o Juízo Final. Vem de Daniel, com a interpretação dos sonhos de Nabucodonosor, a idéia de que a sucessão temporal se realiza como ascensão e queda de quatro monarquias ou reinos injustos, até que, sob a ação do Messias, se erga o último reino, a Quinta Monarquia ou o Quinto Império (que Daniel julgara ser Israel, evidentemente). Do Grande Apocalipse vêm os sinais de abominação que anunciam a proximidade do fim (os Quatro Cavaleiros do Apocalipse - guerra, fome, peste e morte), o reino do Anticristo ou Babilônia, a batalha final entre o Cristo e o Anticristo, e a idéia do Reino de Mil Anos de abundância e felicidade, que precedem o Juízo Final, quando se dará o término do tempo e a entrada dos justos e santos na eternidade.

A consolidação institucional da Igreja durante a queda e o término do Império Romano levou à condenação da esperança milenarista, pois esta dava pouca importância à instituição eclesiástica e não tinha motivos para submeter-se ao poder da Igreja, fugaz e efêmero. Como reação e afirmação de seu poderio, a instituição eclesiástica, ou a “Igreja dos justos e bons”, foi proclamada o Reino de Mil Anos ou a Jerusalém Celeste, determinando que a revelação estava concluída com a Encarnação de Jesus e que a história universal estava terminada com os Evangelhos. Tudo está consumado no mundo e mesmo que este não acabe hoje, mas somente quando Deus assim decidir, nada mais há para acontecer, senão o progresso individual do caminho da alma a Deus e a difusão da Igreja por toda a terra. Passa-se, assim, a se fazer uma distinção entre o século, ou o tempo profano, e a eternidade, ou o tempo sagrado: a ordem sagrada da eternidade está concluída e a ordem profana do século é irrelevante em termos universais, tendo relevância apenas para a alma individual, peregrina neste mundo e em itinerário rumo a Deus. A tempo perfeito e completo está dividido em sete dias (a Semana Cósmica: Criação, Queda, Dilúvio, Patriarcas, Moisés, Encarnação e Juízo Final) e em três eras, correspondentes à ação da Santíssima Trindade: o tempo antes da lei ou o tempo do Pai, que vai de Adão até Moisés; o tempo sob a lei, ou o tempo do Pai e do Filho, que vai de Moisés até Jesus; e o tempo sob a graça, ou tempo do Filho e do Espírito Santo, momento final da história universal e do tempo sagrado, tempo do cristianismo ou do Reino de Deus na Terra.

Essa cronologia esvazia uma questão antiga que não cessará de ser retomada como problema: que se passa no intervalo de tempo entre o Primeiro e o Segundo Advento, naquele intervalo de “silêncio de meia hora no céu”, entre a abertura do Sexto e do Sétimo Selo, de que fala o Grande Apocalipse? Que se passa no intervalo de tempo entre a vinda do Filho da Perdição (o Anticristo) e o Juízo Final? Ora, esses intervalos temporais são o que une o tempo profano e o tempo sagrado e formam o centro da história milenarista, pois neles haverá revelação, inovação, *acontecimento* e preparação para o fim do tempo.

Há desordem no mundo. A desordem é um acontecimento que pesa sobre a cristandade e seu sentido precisa ser decifrado. Esse deciframento reabre a temporalidade e se torna busca do conhecimento da estrutura secreta do tempo e de seu sentido numa interpretação apocalíptico-

escatológica da história profética e providencial, cuja elaboração mais importante encontra-se na obra do abade calabrês Joaquim de Fiori, escrita no século XII.

Com Fiori, o tempo é a ordem de manifestação sucessiva e progressiva da Trindade, mas a temporalidade sagrada é escandida por três estados que não correspondem exatamente aos da seqüência eclesiástica oficial: o tempo do Pai é o tempo da Lei (o Antigo Testamento), o tempo do Filho é o tempo da Graça (os Evangelhos) e o tempo do Espírito Santo é o tempo da Ciência ou da plenitude do saber (o Evangelho Eterno). A Semana Cósmica mantém as sete eras ou os sete dias, mas entre o sexto e o sétimo dia o Anticristo será aprisionado por um representante do Cristo, e essa prisão permitirá o estabelecimento de um Reino de Mil Anos de paz e felicidade, ao término dos quais o Cristo libertará o Anticristo, o combaterá e o vencerá para todo o sempre. Virá, então, a sétima era, o Juízo Final, e o oitavo dia será o Jubileu eterno.

O tempo sagrado tece o tempo profano. Esse tecido é a *ordem do tempo*, estruturada pelos fios de três tempos progressivos rumo à apoteose, graças ao ordenamento figurado ou simbólico dos acontecimentos narrados ou profetizados pela Bíblia. O Reino de Mil Anos de felicidade, que antecede a batalha final entre o Cristo e o Anticristo, é a obra de um enviado especial, o Enviado dos Últimos Dias. Esse enviado é a contribuição própria de Joaquim de Fiori para explicar a ordem do tempo e se desdobra em duas personagens: o Papa Angélico - depois interpretado pelos joaquimitas como o Imperador dos Últimos Dias - e os homens espirituais - duas novas ordens monásticas de preparação para o tempo do fim, a ordem dos pregadores ativos e a dos contemplativos espirituais. (É desse Enviado e da ordem monástica espiritual que trata o romance de Umberto Eco, *O nome da rosa*.) A plenitude do tempo será assinalada, como profetizara Daniel, pelo aumento da espiritualidade ou do conhecimento no mundo e pela instituição do Quinto Império ou da Jerusalém Celeste, quando “todos os reinos se unirão em um cetro, todas cabeças obedecerão a uma suprema cabeça e todas as coroas rematarão num só diadema”. Um só rebanho e um só pastor, profetizados por Isaías, são a condição para realização do futuro.

Resta saber o que a construção judaico-cristã da história, seja na versão providencial da instituição eclesiástica, seja na versão profética joaquimita, teria a ver com o achamento do Brasil.

Se o Brasil é “terra abençoada por Deus”, se é paraíso reencontrado, então somos berço do mundo, pois somos o mundo originário e original. E se o país está “deitado eternamente em berço esplêndido” é porque fazemos parte do plano providencial de Deus. Pero Vaz julgou que Nosso Senhor não os trouxera aqui “sem causa” e Afonso Celso escreveu que “há uma lógica imanente: de tantas premissas de grandeza só sairá grandiosa conclusão”, pois Deus “não nos outorgaria dádivas tão preciosas para que as desperdiçássemos esterilmente. [...] Se aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”.

Nosso passado assegura nosso futuro num *continuum* temporal que vai da origem ao porvir e se somos, como sempre dizemos, “Brasil, país do futuro”, é porque Deus nos ofereceu os signos para conhecermos nosso destino: o Cruzeiro do Sul, que nos protege e orienta, e a Natureza-Paraíso, mãe gentil.

No entanto, no período da conquista e da colonização, não é a história providencial eclesiástica que prevalece entre os navegantes e os evangelizadores, mas a história profética milenarista de Joaquim de Fiori.

Eis por que, ao escrever aos reis católicos, Colombo explicara que, para seu feito, não haviam sido necessários mapas-múndi nem bússola, mas lhe bastaram as profecias de Isaías e do abade Joaquim. Essa idéia também é conservada por franciscanos e parte dos jesuítas, porque essas duas ordens se julgam a realização das duas ordens religiosas profetizadas por Fiori para o milênio ou o tempo do Espírito (a ordem dos pregadores ativos e a ordem dos contemplativos).

Qual o sinal de que as profecias de Joaquim de Fiori sobre o milênio estão sendo cumpridas? O primeiro sinal são as próprias viagens e o achamento do Mundo Novo, pois é evidente que foram cumpridas, de um lado, as profecias de Isaías - a de que o povo de Deus se dispersaria na direção dos quatro ventos, mas Deus viria “a fim de reunir todas as nações e línguas”, e a de que seriam vistas novas terras e novas gentes, porque Deus estava para criar “novos céus e nova terra” - e, de outro, a profecia de Daniel sobre o esquadrinhamento de toda a terra no tempo do fim.

Que disse Isaías? “Assim, tu chamarás por uma nação que não conheces, sim, uma nação que não te conhece acorrerá a ti” (Isaías 55, 6).

Que disse Daniel? “Quanto a ti, Daniel, guarda em segredo essas palavras e mantém lacrado o livro até o tempo do fim. Muitos esquadrinharão a terra e o saber se multiplicará” (Daniel 12, 4).

Se tais profecias se cumpriram, são elas o sinal de que a mais importante, feita por Isaías, está para ser cumprida:

“Eu virei, a fim de reunir todas as nações e línguas; elas virão e verão minha glória [...] Sim, da maneira que os novos céus e a nova terra que eu estou para criar subsistirão na minha presença, assim subsistirá a vossa descendência e o vosso nome” (Isaías 66,18-22).

Deus virá às nações e línguas, e elas virão a Ele: está profetizada a obra da evangelização dos novos céus e da nova terra, que foram efetivamente criados. Por que a evangelização foi profetizada? Por que o profeta fala em “nações” que acorrerão a Deus, isto é, em gente sem fé, sem rei e sem lei que deverá tornar-se Povo de Deus por obra dos evangelizadores. As nações vêm a Deus, e Deus virá a elas: essa vinda divina, restauração de Sião descrita pelo profeta, será a obra de unificação de todas as nações e línguas, a unificação do mundo sob um único poder, isto é, por um único cetro e um único diadema, o Quinto Império, profetizado por Daniel.

É exatamente essa a perspectiva defendida com vigor, no século XVII, pelo Padre Antônio Vieira ao escrever a *História do Futuro ou Do Quinto Império do Mundo e as Esperanças de Portugal*.²⁸

Numa interpretação minuciosa dos grandes profetas, particularmente de Daniel e Isaías, versículo por versículo, o Padre Vieira demonstra que Portugal foi profetizado para realizar a obra do milênio e cumprirá a profecia danielina, instituindo o Quinto Império do Mundo, tendo à frente o Encoberto, um rei que será o último avatar de El Rei Dom Sebastião.

Que disse Isaías para que Vi eira tenha essa esperança? “Quem são estes que vêm deslizando como nuvens, como pombas de volta aos pombais?”, indaga o profeta. Responde o jesuíta: “As nuvens que voam a estas terras para as fertilizar são os Portugueses pregadores do Evangelho, levados ao vento como nuvens; e chamam-se também pombas porque levam estas nuvens a água do batismo sobre que desceu o Espírito Santo em figura de pomba”.

Para o Padre Vieira, as profecias de Daniel, se somadas às de Isaías, permitem recolher os sinais de que estão sendo cumpridas as condições para a Quinta Monarquia ou o Quinto Império e a chegada do Reino de Mil Anos: a aparição de uma “nação desconhecida” ou de um Mundo Novo, a dispersão do Povo Eleito (no caso, a Igreja) na direção dos quatro ventos, e a descoberta de uma “nova gente a espera e “anjos velozes”.

Para provar que Portugal é o sujeito e o objeto das grandes profecias, Vieira terá de mostrar qual o lugar do Brasil no plano de Deus. Ele o faz, provando que o Brasil foi profetizado por Isaías como feito português.

O profeta Isaías diz:

“Ai da terra dos grilos alados, que fica além dos rios da Etiópia. Que envia mensageiros pelo mar em barcos de papiro, sobre as águas! Ide mensageiros velozes, a uma nação de gente de alta estatura e de pele bronzeada, a um povo temido por toda parte, a uma nação poderosa e dominadora cuja terra é sulcada de rios” (Isaías 18, 1- 2).

Interpreta o Padre Vieira:

“Trabalharam muito os intérpretes antigos por acharem a verdadeira explicação deste texto; mas não atinaram nem podiam atinar com ele porque não tiveram notícia nem da terra, nem das gentes de que falava o profeta [...] que falou Isaías da América e do Novo Mundo se prova fácil e claramente. Pois esta terra que descreve o profeta que está situada além da Etiópia e é terra depois da qual não há outra, estes dois sinais tão manifestos só se podem verificar da América [...] Mas porque Isaías nesta descrição põe tantos sinais particulares e tantas diferenças individuantes, que claramente estão mostrando que não fala de toda a América ou Mundo Novo em comum, senão de alguma província particular dele [...]. Digo primeiramente que o texto de Isaías se entende do Brasil...”

Donde a dupla conclusão: a primeira é que a interpretação dos textos de Isaías revela que este profeta “verdadeiramente se pode contar entre os cronistas de Portugal, segundo fala muitas vezes nas espirituais conquistas dos Portugueses e nas gentes e nações que por seus pregadores convertem à Fé”. A segunda é que os tempos estão prontos para seu remate porque “há profecias que são mais do que profecias”, como as de João Batista, que prometeu o futuro com a voz e mostrou o presente com o dedo:

“Assim espero eu que o sejam aquelas em que se fundam minhas esperanças e que, se nos prometem as felicidades futuras, também hão de mostrar presentes. [...]. Só digo que quando assim suceder, perderá essa nossa História gloriosamente o nome, e que deixará de ser História do Futuro, porque o será do presente. Mas [...] se o império esperado, como diz no mesmo título, é do mundo, as esperanças por que não serão também do mundo, senão só de Portugal? A razão (perdoe o mesmo mundo) é esta: porque a melhor parte dos venturosos futuros que se esperam e a mais gloriosa deles será não somente própria à Nação portuguesa, senão única e singularmente sua. [...] Para os inimigos será a dor, para os êmulos a inveja, para os amigos e companheiros o prazer e para vós, então, a glória, e, entretanto as Esperanças”.

O Padre Vieira foi acusado pela Inquisição de “judaizar” e Euclides da Cunha referiu-se a Antônio Conselheiro como uma “forma superior de judaísmo”. Que significam a acusação que pesou sobre o jesuíta e a crítica que desceu sobre o chefe messiânico? Os cristãos chamam

“judaizar” e “judaísmo” a crença, que a Igreja chama de “carnal”, de que o reino de Deus é deste mundo e não de outro.

O Brasil, achamento português, entra na história pela porta providencial, que tenderá a ser a versão da classe dominante, segundo a qual nossa história já está escrita, faltando apenas o agente que deverá concretizá-la ou completá-la no tempo. É essa visão que se encontra na abertura do Hino Nacional, quando um sujeito oculto - “ouviram” - é colocado como testemunha de “um brado retumbante”, proferindo por “um povo heróico”, grito que, “no mesmo instante”, faz brilhar a liberdade no “céu da pátria”. Num só instante ou instantaneamente surge um povo heróico, significativamente figurado pelo herdeiro da Coroa portuguesa, que, por um ato soberano da vontade, cinde o tempo, funda a pátria e completa a história.

Mas também entramos na história pela porta milenarista, que, pouco a pouco, tenderá a ser a via percorrida pelas classes populares. “O certão virará praia, a praia virará certão [...] e ahi será o fim do mundo”, promete Antônio Conselheiro. Pela história profética, nossa história está prometida, mas inteiramente por fazer, devendo ser obra da comunidade dos santos e dos justos, exército auxiliar do Messias na batalha última contra o Anticristo, isto é, a treva, o mal e a injustiça. Canudos, Pedra Bonita, Contestado, Muckers, Teologia da libertação são alguns episódios dessa longa história por fazer.

Mas, tanto na via providencial como na via profética, somos agentes da vontade de Deus e nosso tempo é o da sagração do tempo. A história é parte da teologia.

A SAGRAÇÃO DO GOVERNANTE

Um só rebanho, um só pastor. Uma só cabeça, um único cetro e um único diadema. A imagem teológica do poder político se afirma porque encontra no tempo profano sua manifestação: a monarquia absoluta por direito divino dos reis.

Os historiadores nos mostram que a expansão ultramarina e a formação dos impérios coloniais são contemporâneas “do absolutismo, no plano político, e, no social, da persistência da sociedade estamental, fundada nos privilégios jurídicos”. Assim, o capitalismo mercantil, que vai desagregando a estrutura feudal, é simultâneo ao “Estado absolutista, com extrema centralização do poder real que, de certa forma, unifica e disciplina uma sociedade organizada em 'ordens', e executa uma política mercantilista de fomento do desenvolvimento da economia de mercado, interna e externamente”. O mercantilismo é favorecido por um Estado centralizado que o fomenta e o garante, com o rei operando como

“agente econômico extremamente ativo (forçava as casas senhoriais a lançarem-se nos empreendimentos comerciais marítimos), buscando na navegação oceânica e respectivos tráficos, bem como em certas atividades industriais novas, as rendas que a terra não lhe dá em montante que satisfaça as necessidades crescentes e que a contração econômica lhe nega no mercado interno”.²⁹

Porque somente um Estado unificado e centralizado pode operar como organizador e catalisador dos recursos internos e externos, compreende-se que Portugal pudesse iniciar as navegações e os impérios ultramarinos, pois estava precocemente centralizado e se encaminhava para o mercantilismo como solução das crises feudais.

Em suas origens, a monarquia absoluta se instala para resolver as crises do mundo feudal e assegurar à nobreza a manutenção de seus privilégios quando esta se vê ameaçada pelo desaparecimento da servidão (isto é, de uma economia fundada não só no trabalho servil, mas também no poder arbitrário do senhor de terras sobre a vida e a morte de seus servos) e pelas revoltas camponesas que se alastram pela Europa. Os poderes locais já não tinham força para se opor a esses dois acontecimentos e o resultado foi

“o deslocamento da coerção político-legal no sentido ascendente, em direção a uma cúpula centralizada e militarizada - o Estado absolutista [...] um aparelho reforçado do poder régio, cuja função permanente era a repressão das massas camponesas e plebéias, na base da hierarquia social”.³⁰

Porém, a função da monarquia absoluta não se esgotava em assegurar o domínio da nobreza sobre as massas rurais. Cabia-lhe também ajustar o poder aristocrático e os interesses da burguesia mercantil, que se desenvolvera nas cidades medievais. A monarquia absoluta surge, portanto, determinada pelo reagrupamento feudal contra o campesinato e sobredeterminada pela ascensão da burguesia urbana ou pela pressão do capital mercantil.

Se a expansão ultramarina e o sistema colonial são a resposta da monarquia absoluta ibérica às pressões econômicas antagônicas que a travejam, contudo, do ponto de vista político e social essa monarquia lançou mão de outros instrumentos. O primeiro deles foi o direito romano, o segundo, a burocracia de funcionários, e o terceiro, o direito divino dos reis.

O direito romano possuía duas faces: o direito civil, relativa à propriedade privada absoluta e incondicional, regendo as relações entre os particulares, e o direito público, que regia as relações políticas entre o Estado e os cidadãos. Ou, na linguagem romana, o *jus* (que trata do que é objeto de litígio e arbitragem) e a *lex* (que define o *imperium*, o poder de mando legalmente estabelecido e reconhecido). A adoção do direito romano pelas monarquias modernas, a partir do século XVI, permitia a quebra lenta, gradual e segura do sistema feudal de vassalagem (isto é de um poder fundado na relação pessoal de lealdade e fidelidade entre os senhores feudais, segundo uma hierarquia de poderes intermediários até chegar ao rei) com o reconhecimento da autoridade una e única do monarca. Para que a intensificação da propriedade privada, na base da sociedade, não se chocasse com a autoridade pública, no topo, a monarquia absoluta passou a invocar a tese do jurista Ulpiano, segundo a qual “o que apraz ao rei tem força de lei”, e a tese complementar, de acordo com a qual, sendo o rei a origem da lei, não pode ser submetido a ela e por isso é *legibus solutus* (donde o regime ser denominado monarquia absoluta). Ora, estando acima da lei e não estando obrigado por ela, o rei não pode ser julgado por ninguém, é a *nemine judicatur*.

A unificação territorial, feita sob a tese romana de que o fundo público (a terra) é *dominium* e *patrimonium* do rei, e a autoridade régia como fonte da lei e não obrigada pela lei, determinou a fisionomia do Estado absolutista, obra de burocratas, funcionários do Estado, versados no direito romano: os *letrados*, de Portugal e Espanha, os *maltres de requêtes*, da França, os *doctores*, da Alemanha.

Estamento a serviço dos interesses monárquicos, os burocratas ou funcionários do rei estavam encarregados não somente da imposição das teses jurídicas, mas também do funcionamento do sistema civil e fiscal. Seus serviços eram cargos e tais cargos podiam ser

adquiridos ou por um favor do rei ou por compra (os gastos com essa aquisição sendo fartamente compensados pelo uso dos privilégios do cargo e pela corrupção). Assim, a “expansão da venda de cargos foi, naturalmente, um dos subprodutos mais surpreendentes da crescente monetarização das primeiras economias modernas e da ascensão relativa, no seio destas, da burguesia mercantil e manufatureira”.

A política fiscal não tributava a nobreza e o clero e, graças aos cargos, pouco ou quase nada tributava a burguesia, de sorte que o peso dos impostos recaía sobre as massas pobres, não sendo casual que os coletores de impostos viessem acompanhados de fuzileiros e que revoltas populares espocassem em toda parte. Todavia, porque um princípio jurídico estabelecia que “o que tange a todos deve ser aprovado por todos”, os monarcas eram forçados a convocar os estamentos ou as “ordens” - nobreza, clero e burguesia - ou os “estados do reino” (as Cortes, de Portugal e Espanha) para o estabelecimento das políticas fiscais e para “os altos negócios do reino”. Pouco convocados na prática, os “estados do reino” ou as Cortes tornaram-se o espaço da disputa entre clientelas nobres, religiosas e burguesas, formando redes rivais de apadrinhamento no aparelho de Estado. O estamento, como lembra Faoro³¹, é um grupo fechado de pessoas cuja elevação se calca na desigualdade social e que busca conquistar vantagens materiais e espirituais exclusivas, assegurando privilégios, mandando, dirigindo, orientando, definindo usos, costumes e maneiras, convenções sociais e morais que promovem a distinção social e o poderio político. Um estamento define um estilo completo de vida.

Para exercer o pleno controle sobre essa rede intrincada de privilégios e poderes estamentais, essa teia de clientelas e favores, corrupção e venalidade, a monarquia absoluta precisará de uma teoria da soberania com que possa livrar o monarca desses mandos intermediários que se interpõem entre ele e o seu próprio poder. Essa teoria será o direito divino do rei, graças à qual o poder político conserva estamentos (nobreza e clero) e gera estamentos (os letrados e funcionários vindos da burguesia), mas os limita, sobrepujando-os como instância que dá origem à lei e se situa acima da lei porque obedece apenas à lei divina, da qual o rei é o representante, e o único representante.

A moderna teoria do direito divino dos reis está fundamentada numa nova teoria da soberania como poder uno, único e indivisível. Todavia, só alcançaremos sua força persuasiva se a entrelaçarmos com a teoria do direito natural objetivo como ordem jurídica divina natural, que oferece o fundamento para uma concepção teocrática do poder político, isto é, uma concepção que afirma que o poder político vem diretamente de Deus. (Teocracia é uma palavra vinda do grego e se compõe de dois vocábulos gregos: *théos*, deus; e *kratós*, poder, comando. Um regime no qual o poder pertence a deus ou emana diretamente da vontade de deus é um regime teocrático.)

A formulação desse poder teocrático depende de duas formulações medievais diferentes, mas complementares. A primeira delas afirma que, pelo pecado original, o homem perdeu todos os direitos e, portanto, também o direito ao poder. Este pertence exclusivamente a Deus, pois, como lemos na Bíblia: “Todo poder vem do Alto/Por mim reinam os reis e governam os príncipes”. De acordo com essa teoria, se algum homem possuir poder é porque o terá recebido de Deus, que, por uma decisão misteriosa e incompreensível, o concede a alguém, por uma graça ou favor especial. A origem do poder humano é, assim, um favor divino àquele que representa a fonte de todo poder, Deus. Isso implica uma idéia muito precisa da *representação política*: o governante não representa os governados, mas representa Deus, origem transcendente de todo poder.

Representante de Deus, o governante age como Seu mandatário supremo, e governar é realizar ou distribuir favores. É por uma graça ou por um favor do rei que outros homens terão poder, pelo qual se tornam representantes do rei.

A segunda fonte da concepção teocrática, sem abandonar a noção de favor divino, introduz a idéia de que o governante representa Deus porque possui uma natureza mista como a de Jesus Cristo. Assim como Jesus Cristo possui uma natureza humana mortal e uma natureza divina eterna e imperecível, assim também o governante possui dois corpos: o corpo físico mortal e o corpo político ou místico, eterno, imortal, divino. O rei recebe o corpo político ou o corpo místico no momento da coroação, quando recebe as insignias do poder: o cetro (que simboliza o poder para dirigir), a coroa (que simboliza o poder para decidir), o manto (que simboliza a proteção divina e aquela que o rei dará aos súditos), a espada (que simboliza o poder de guerra e paz) e o anel (que simboliza o casamento do rei com o patrimônio, isto é, a terra).

Escolhido por Deus para ser o pastor do Seu rebanho e dele cuidar como pai (isto é, como um senhor), o governante pela graça de Deus, ao receber o corpo político, recebe a marca própria do poder: a vontade pessoal absoluta com que representa a vontade divina. Essa tese teológica se acomoda perfeitamente à tese jurídica de Ulpiano de que “o que apraz ao rei tem força de lei”, e à tese complementar, isto é, não tendo recebido o poder dos homens e sim de Deus, o rei está acima da lei e não pode ser julgado por ninguém, mas apenas por Deus. A teoria do corpo político místico também se adapta à idéia jurídica do fundo público (a terra) como domínio e patrimônio régios: a terra (entendida como todos os territórios herdados ou conquistados pelo rei e todos os produtos que neles se encontram ou nele são produzidos) se transforma em órgão do corpo do governante, transmissível a seus descendentes ou podendo ser, em parte, distribuída sob a forma do favor. Essa terra patrimonial é, em sentido rigoroso, a pátria (cujo sentido vimos acima) e é ela que os exércitos do rei juram defender quando juram “morrer pela pátria”. A concepção patrimonial se ajusta perfeitamente à idéia de monopólio exclusivo da Coroa sobre os produtos do território metropolitano e colonial, monopólio que é um dos pilares da monarquia absolutista do período mercantilista.

Como o poder teocrático da monarquia absoluta se realiza na colônia do

Brasil? Antes de mais nada, convém lembrar que é pela teoria do favor que é dada base jurídica para a distribuição das sesmarias e para as capitanias hereditárias, distribuições que mantêm o rei como o senhor absoluto das terras concedidas por favor aos senhores. A capitania é um *dom* do rei e seus senhores são *donatários*.

Parte integrante do sistema capitalista mercantil, a sociedade colonial é estamental do ponto de vista político, dos usos e dos costumes. As classes sociais (senhores de terra e escravos) operam no plano econômico da produção e do comércio, mas os estamentos mandam. Esse mando possui três fontes: ou a origem nobre do mandante (sua qualidade de fidalgo ou de “homem bom”), ou a compra do título de nobreza (com que um plebeu se nobilita, torna-se “bom” e ganha fidalguia para mandar) ou a compra de um cargo na burocracia estatal (com que o letrado se torna intermediário entre a colônia e a metrópole, decide o curso dos processos e das demandas, obstrui caminhos e abre outros, usando e abusando de seus privilégios, distribuindo favores e bloqueando direitos). O poder régio aparece sob duas formas: como coletor de impostos e impositor de leis, de um lado, e como árbitro final dos litígios, quando sua solução é entravada

pela teia de poderes locais - o poder econômico das classes, o poder social dos estamentos e o poder político dos “homens bons” e da burocracia.

A sociedade é inteiramente vertical ou hierárquica, a divisão social fundamental entre senhores e escravos é sobredeterminada pela horizontalidade intra-estamental e pela verticalidade interestamental, formando uma rede intrincada de relações na qual os negros aprenderão a se movimentar, não se reduzindo à condição de vítimas, antes pondo-se como agentes nas relações sociais, e na qual, como assinala Laura de Mello e Souza em *Os desclassificados do ouro*³², os homens livres pobres, mulatos e mestiços, não conseguirão se mover porque não tinham lugar, sua utilidade estando em servir de figuração da vadiagem com que se podia deixar invisível a base da hierarquia social, dando-lhe apenas visibilidade negativa. Disso resulta que as relações sociais se realizam sob a forma do mando-obediência e do favor, tornando indiscernível o público e o privado, estruturalmente já confundidos por que a doação, o arrendamento e a compra de terras da Coroa garantem aos proprietários privilégios senhoriais com que agem no plano público ou administrativo.

Como o poder monárquico é visto na colônia? A centralização monárquica é enxergada com as lentes da ideologia do direito natural objetivo e, portanto, como necessária e natural. E todos os poderes são percebidos como formas de privilégios e favores que emanam diretamente da vontade da Coroa, vontade que tem força de lei.

Na prática, porém, como observa Caio Prado Jr., os dispositivos jurídicos ou legais da metrópole estão aquém da realidade da colônia, que inventa sua própria ação nos meandros, intervalos e silêncios do aparato legal e jurídico. A dispersão da propriedade fundiária pelo território, a fragmentação dos interesses e poderes locais, o fardo do monopólio econômico da Coroa, os conflitos entre senhores e escravos, entre senhores e homens livres pobres, entre os próprios senhores e entre os homens livres pobres, deles todos com o estamento religioso e com o estamento letrado produziram dois efeitos aparentemente opostos: de um lado, a centralização monárquica e o monarca por direito divino aparecem como o único pólo capaz de conferir alguma unidade aos interesses das classes abastadas e aos privilégios dos estamentos; de outro, a referência metropolitana parece ineficaz e inoperante diante da realidade social fragmentada, costurada apenas com os fios de decretos, alvarás e ordenações emanados da Coroa.

Ora, do ponto de vista ideológico, que é o que nos ocupa aqui, essa dualidade não é um obstáculo que nos impediria de compreender o que se passa no imaginário político. Pelo contrário, ela reforça a imagem de um poder percebido como transcendente, mas que, distante, também aparece como um lugar vicário e, como tal, preenchido pelas múltiplas redes de mando e privilégio locais, cada uma delas imitando e reproduzindo os dois princípios da sagração do poder: a vontade do senhor como lei acima das leis e o direito natural ao poder, segundo a hierarquia do direito natural objetivo.

Uma vez que não nos propusemos a acompanhar a formação histórica da política brasileira, não nos cabe (nem saberíamos fazê-lo) seguir as transformações ocorridas na passagem da Colônia ao Império e deste à República, a recepção das idéias liberais, jacobinas, positivistas, fascistas e socialistas, nem as formas tomadas pela luta de classes, nem os avatares do mandonismo brasileiro. Iremos, como nos casos anteriores, simplesmente apontar alguns exemplos nos quais se podem notar os efeitos deixados pela sagração do poder.

Um primeiro efeito pode ser visto diretamente e a olho nu: o símbolo escolhido pela República recém-proclamada para representá-la é Tiradentes como um Cristo cívico³³ - expressão de José Murilo de Carvalho - ou como uma figura crítica, a ênfase não recaindo sobre sua possível ação política e sim sobre o seu martírio no altar da pátria. E isso sem que ninguém tenha contestado ou posto em dúvida a adequação dessa imagem à realidade histórica da “Inconfidência”, como também para representar um poder que se pretende laico e que teve na chamada “questão religiosa” ou do Padroado (isto é, a separação entre a Igreja e o Estado) um dos estopins para a propaganda republicana.

Um outro efeito pode ser observado se reunirmos a sagração da história e a sagração do governante. Ao articulá-las, notaremos que o mito fundador opera de modo socialmente diferenciado: do lado dos dominantes, ele opera na produção da visão de seu direito natural ao poder e na legitimação desse pretensão direito natural por meio das redes de favor e clientela, do ufanismo nacionalista, da ideologia desenvolvimentista e da ideologia da modernização, que são expressões laicizadas da teologia da história providencialista e do governo pela graça de Deus; do lado dos dominados, ele se realiza pela via milenarista com a visão do governante como salvador, e a sacralização-satanização da política. Em outras palavras, o mito engendra uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate cósmico final entre a luz e a treva, o bem e o mal, de sorte que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (treva e mal).

A sagração do governante tem ainda como efeito a maneira como se realiza a prática da representação política no Brasil. De fato, como vimos, o rei representa Deus e não os governados e os que recebem o favor régio representam o rei e não os súditos. Essa concepção aparece na política brasileira, na qual os representantes, embora eleitos, não são percebidos pelos representados como *seus* representantes e sim como representantes do *Estado* em face do povo, o qual se dirige aos representantes para solicitar favores ou obter privilégios. Justamente porque a prática democrática da representação não se realiza, a relação entre o representante e a população é de favor, clientela e tutela. E é exatamente isso que se manifesta na força do populismo na política brasileira.

De fato, que é o populismo?

1. um poder que ativamente se realiza sem recorrer às mediações políticas institucionais (partidos, organização tripartite dos poderes republicanos etc.), buscando uma relação direta entre governantes e governados, graças a uma teia de mediações pessoais;

2. um poder pensado e realizado sob a forma da tutela e do favor, em que o governante se apresenta como aquele que é o único que detém não só o poder, mas também o saber sobre o social e sobre o significado da lei. Por ser o detentor exclusivo do poder e do saber, considera os governados como desprovidos de ação e conhecimento políticos, podendo por isso tutelá-los. Essa tutela se realiza numa forma canônica de relação entre o governante e o governado: a relação de clientela;

3. um poder que opera simultaneamente com a transcendência e a imanência, isto é, o governante se apresenta como estando fora e acima da sociedade, transcendendo-a, na medida em que é o detentor do poder, do saber e da lei; mas, ao mesmo tempo, só consegue realizar sua ação se também fizer parte do todo social, já que opera sem recorrer a mediações institucionais. Essa é exatamente a posição ocupada pelo governante pela graça de Deus, que transcende a

sociedade, produzindo-a pela lei que exprime a sua vontade, mas permanecendo também imanente a ela porque é o pai dos governados (no sentido do pater, que vimos acima);

4. o lugar do poder e seu ocupante são indiscerníveis (Weber chama essa indistinção de “dominação carismática”, e Kantorowicz a designa por “incorporação do poder”), porque o lugar do poder encontra-se total e plenamente ocupado pelo governante, que o preenche com sua pessoa. O governante populista encarna e incorpora o poder, que não mais se separa nem se distingue dele, uma vez que tal poder não se funda em instituições públicas nem se realiza por meio de mediações sociopolíticas, mas apenas pelo saber e pelo favor do governante;

5. um poder de tipo autocrático. Evidentemente, a força do governante para ser um autocrata dependerá de inúmeras condições, mas o exercício do poder e a forma do governo serão de tipo autocrático. Em nossos dias, este aspecto é favorecido pela ideologia neoliberal, na medida em que esta opera com a “indústria política” ou com o “marketing político”, que enfatizam o personalismo, o narcisismo e o intimismo, de sorte a oferecer a pessoa privada de um político como sua pessoa pública.

COMEMORAR?

... e ahí será o fim do mundo.

ANTÔNIO CONSELHEIRO

Minha terra tem palmeiras

onde sopra o vento forte

da fome com medo muito

principalmente da morte

Aqui é o fim do mundo

Aqui é o fim do mundo

Aqui é o fim do mundo

GILBERTO GIL & TORQUATO NETO

Conservando as marcas da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns estudiosos designam como “cultura senhorial”, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e as simetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. As relações entre os que se julgam iguais são de “parentesco”, isto é, de cumplicidade ou de compadrio; e entre os que são vistos como desiguais o relacionamento assume a forma do favor, da clientela, da tutela ou da cooptação. Enfim, quando a desigualdade é muita marcada, a relação social assume a forma nua da opressão física e/ou psíquica. A divisão social das classes é naturalizada por um conjunto de práticas que ocultam a determinação histórica ou material da exploração, da discriminação e da dominação, e que, imaginariamente, estruturam a sociedade sob o signo da nação una e indivisa, sobreposta como um manto protetor que recobre as divisões reais que a constituem.

Porque temos o hábito de supor que o autoritarismo é um fenômeno político que, periodicamente, afeta o Estado, tendemos a não perceber que é a sociedade brasileira que é autoritária e que dela provêm as diversas manifestações do autoritarismo político.

Quais os traços mais marcantes dessa sociedade autoritária? Resumidamente, diremos ser os seguintes:

- estruturada pela matriz senhorial da Colônia, disso decorre a maneira exemplar em que faz operar o princípio liberal da igualdade formal dos indivíduos perante a lei, pois no liberalismo vigora a idéia de que alguns são mais iguais do que outros. As divisões sociais são naturalizadas em desigualdades postas como inferioridade natural (no caso das mulheres, dos trabalhadores, negros, índios, imigrantes, migrantes e idosos), e as diferenças, também naturalizadas, tendem a aparecer ora como desvios da norma (no caso das diferenças étnicas e de gênero), ora como perversão ou monstrosidade (no caso dos homossexuais, por exemplo). Essa naturalização, que

esvazia a gênese histórica da desigualdade e da diferença, permite a naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis de violência, pois estas não são percebidas como tais;

- estruturada a partir das relações privadas, fundadas no mando e na obediência, disso decorre a recusa tácita (e às vezes explícita) de operar com os direitos civis e a dificuldade para lutar por direitos substantivos e, portanto, contra formas de opressão social e econômica: para os grandes, a lei é privilégio; para as camadas populares, repressão. Por esse motivo, as leis são necessariamente abstratas e aparecem como inócuas, inúteis ou incompreensíveis, feitas para ser transgredidas e não para ser cumpridas nem, muito menos, transformadas;

- a indistinção entre o público e o privado não é uma falha ou um atraso que atrapalham o progresso nem uma tara de sociedade subdesenvolvida ou dependente ou emergente (ou seja, lá o nome que se queira dar a um país capitalista periférico). Sua origem, como vimos há pouco, é histórica, determinada pela doação, pelo arrendamento ou pela compra das terras da Coroa, que, não dispondo de recursos para enfrentar sozinha a tarefa colonizadora, deixou-a nas mãos dos particulares, que, embora sob o comando legal do monarca e sob o monopólio econômico da metrópole, dirigiam senhoriaismente seus domínios e dividiam a autoridade administrativa com o estamento burocrático. Essa partilha do poder torna-se, no Brasil, não uma ausência do Estado (ou uma falta de Estado), nem, como imaginou a ideologia da “identidade nacional”, um excesso de Estado para preencher o vazio deixado por uma classe dominante inepta e classes populares atrasadas ou alienadas, mas é a forma mesma de realização da política e de organização do aparelho do Estado em que os governantes e parlamentares “reinam” ou, para usar a expressão de Faoro, “são donos o poder”, mantendo com os cidadãos relações pessoais de favor, clientela e tutela, e praticam a corrupção sobre os fundos públicos. Do ponto de vista dos direitos, há um encolhimento do espaço público; do ponto de vista dos interesses econômicos, um alargamento do espaço privado.

- realizando práticas alicerçadas em ideologias de longa data, como as do nacionalismo militante apoiado no “caráter nacional” ou na “identidade nacional”, que mencionamos anteriormente, somos uma formação social que desenvolve ações e imagens com força suficiente para bloquear o trabalho dos conflitos e das contradições sociais, econômicas e políticas, uma vez que conflitos e contradições negam a imagem da boa sociedade indivisa, pacífica e ordeira. Isso não significa que conflitos e contradições sejam ignorados, e sim que recebem uma significação precisa: são sinônimo de perigo, crise, desordem e a eles se oferece como resposta única a repressão policial e militar, para as camadas populares, e o desprezo condescendente, para os opositores em geral. Em suma, a sociedade auto-organizada, que expõe conflitos e contradições, é claramente percebida como perigosa para o Estado (pois este é oligárquico) e para o funcionamento “racional” do mercado (pois este só pode operar graças ao ocultamento da divisão social). Em outras palavras, a classe dominante brasileira é altamente eficaz para bloquear a esfera pública das ações sociais e da opinião como expressão dos interesses e dos direitos de grupos e classes sociais diferenciados e/ou antagônicos. Esse bloqueio não é um vazio ou uma ausência, isto é, uma ignorância quanto ao funcionamento republicano e democrático, e sim um conjunto positivo de ações determinadas que traduzem uma maneira também determinada de lidar com a esfera da opinião: de um lado, os *mass media* monopolizam a informação, e, de outro, o discurso do poder define o consenso como unanimidade, de sorte que a discordância é posta como perigo, atraso ou obstinação vazia;

- por estar determinada, em sua gênese histórica, pela “cultura senhorial”³⁴ e estamental que preza a fidalguia e o privilégio e que usa o consumo de luxo como instrumento de demarcação da distância social entre as classes, nossa sociedade tem o fascínio pelos signos de prestígio e de poder, como se depreende do uso de títulos honoríficos sem qualquer relação com a possível pertinência de sua atribuição (o caso mais corrente sendo o uso de “doutor” quando, na relação social, o outro se sente ou é visto como superior e “doutor” é o substituto imaginário para antigos títulos de nobreza), ou da manutenção de criadagem doméstica, cujo número indica aumento (ou diminuição) de prestígio e de *status*, ou, ainda, como se nota na grande valorização dos diplomas que credenciam atividades não-manuais e no conseqüente desprezo pelo trabalho manual, como se vê no enorme descaso pelo salário mínimo, nas trapaças no cumprimento dos insignificantes direitos trabalhistas existentes e na culpabilização dos desempregados pelo desemprego, repetindo indefinidamente o padrão de comportamento e de ação que operava, desde a Colônia, para a desclassificação dos homens livres pobres.

A desigualdade salarial entre homens e mulheres, entre brancos e negros, a existência de milhões de crianças sem infância - conforme definição de José de Souza Martins - e a exploração do trabalho dos idosos são consideradas normais.

A existência dos sem-terra, dos sem-teto, dos milhões de desempregados é atribuída à ignorância, à preguiça e à incompetência dos miseráveis. A existência de crianças sem infância é vista como tendência natural dos pobres à vadiagem, à mendicância e à criminalidade. Os acidentes de trabalho são imputados à incompetência e à ignorância dos trabalhadores. As mulheres que trabalham fora, se não forem professoras, enfermeiras ou assistentes sociais, são consideradas prostitutas em potencial e as prostitutas, degeneradas, perversas e criminosas, embora, infelizmente, indispensáveis para conservar a santidade da família.

O Brasil ocupa o terceiro lugar mundial em índice de desemprego, gasta por volta de 90 bilhões de reais por ano em instrumentos de segurança privada e pública, ocupa o segundo lugar mundial nos índices de concentração da renda e de má distribuição da riqueza, mas ocupa o oitavo lugar mundial em termos do Produto Interno Bruto. A desigualdade na distribuição da renda - 2% possuem 98% da renda nacional, enquanto 98% possuem 2% dessa renda - não é percebida como forma dissimulada de *apartheid* social ou como socialmente inaceitável, mas é considerada natural e normal, ao mesmo tempo que explica por que o “povo ordeiro e pacífico” dispende anualmente fortunas em segurança, isto é, em instrumentos de proteção contra os excluídos da riqueza social. Em outras palavras, a sociedade brasileira está polarizada entre a carência absoluta das camadas populares e o privilégio absoluto das camadas dominantes e dirigentes.

O autoritarismo social, que, enquanto “cultura senhorial”, naturaliza as desigualdades e exclusões socioeconômicas, vem exprimir-se no modo de funcionamento da política. Quando se observa a história econômica do país, periodizada segundo a ascensão e o declínio dos ciclos econômicos e, portanto, segundo a subida e a queda de poderes regionais, e quando se observa a história política do país, em que o poderio regional é continuamente contrastado com o poder central, que ameaça as regiões para assegurar a suposta racionalidade e necessidade da centralização, tem-se uma pista para compreender por que os partidos políticos são associações de famílias rivais ou *clubs privés* das oligarquias regionais. Esses partidos arrebanham a classe média regional e nacional em torno do imaginário autoritário, isto é, da *ordem* (que na verdade

nada mais é do que o ocultamento dos conflitos entre poderes regionais e poder central, e ocultamento dos conflitos gerados pela divisão social das classes sociais), e do imaginário providencialista, isto é, o *progresso*. Mantém com os eleitores quatro tipos principais de relações: a de cooptação, a de favor e clientela, a de tutela e a da promessa salvacionista ou messiânica.

Posta no momento em que o mito fundador produz a sagração do governante, a política se oculta sob a capa da representação teológica, oscilando entre a sacralização e a adoração do bom governante e a satanização e a execração do mau governante. Isso não impede, porém, que, com clareza meridiana, as classes populares percebam o Estado como “o poder dos outros” - a expressão é de Teresa Caldeira - e tendam a vê-lo apenas sob a face do poder Executivo, os poderes Legislativo e Judiciário ficando reduzidos ao sentimento de que o primeiro é corrupto e o segundo, injusto. A identificação do Estado com o Executivo, a desconfiança em face do Legislativo (cujas atribuições e funções não estão claras para ninguém, e cuja venalidade escandaliza, levando a difundir-se a idéia de que seria melhor não o ter) e o medo despertado pelo poder Judiciário (por ser a seara exclusiva dos letrados ou doutores, secreto e incompreensível), somados ao autoritarismo social e ao imaginário teológico-político, instigam o desejo permanente e um Estado forte para a “salvação nacional”. Isso é reforçado pelo fato de que a classe dirigente instalada no aparato estatal percebe a sociedade como inimiga e perigosa, e procura bloquear as iniciativas dos movimentos sociais, sindicais e populares.

Acrescentemos a isso as duas grandes dádivas neoliberais: do lado da economia, uma acumulação do capital que não necessita incorporar mais pessoas ao mercado de trabalho e de consumo, operando com o desemprego estrutural; do lado da política, a privatização do público, isto é, não só o abandono das políticas sociais por parte do Estado e a “opção preferencial” pelo capital nos investimentos estatais. A política neoliberal recrudescer a estrutura histórica da sociedade brasileira, centrada no espaço privado e na divisão social sob a forma da carência popular e do privilégio dos dominantes, pois a nova forma do capitalismo favorece três aspectos de reforço dos privilégios: 1) a destinação preferencial e prioritária dos fundos públicos para financiar os investimentos do capital; 2) a privatização como transferência aos próprios grupos oligopólios dos antigos mecanismos estatais de proteção dos oligopólios, com a ajuda substantiva dos fundos públicos; 3) a transformação de direitos sociais (como educação, saúde e habitação) em serviços privados adquiridos no mercado e submetidos à sua lógica. No caso do Brasil, o neoliberalismo significa levar ao extremo nossa forma social, isto é, a polarização da sociedade entre a carência e o privilégio, a exclusão econômica e sóciopolítica das camadas populares, e, sob os efeitos do desemprego, a desorganização e a despolitização da sociedade anteriormente organizada em movimentos sociais e populares, aumentando o bloqueio à construção da cidadania como criação e garantia de direitos.

Ajuntemos, por fim, a contribuição projetada pela social-democracia sob o nome de “terceira via”.

Partindo da idéia de que com o fim da geopolítica da Guerra Fria (ou a queda do Muro de Berlim) a distinção entre esquerda e direita perdeu sentido social e político, e afirmando a necessidade de criar uma “economia mista”, que concilie a racionalidade do mercado capitalista e os valores socialistas convenientemente reformulados, a “terceira via” pretende “modernizar o centro”. Essa modernização se traduz na aceitação da idéia de justiça social, mas com a rejeição das idéias de luta de classes ou política de classes e de igualdade econômica e social. O foco da

política passa a ser as liberdades ou iniciativas individuais, promovendo, no lugar do antigo Estado do Bem-Estar, uma “sociedade do bem-estar”, cuja função é dupla: em primeiro lugar, excluir, sem danos aparentes, a idéia de um vínculo necessário entre justiça social e igualdade socioeconômica; em segundo lugar, e como consequência, desobrigar o Estado de lidar com o problema da exclusão e da inclusão de ricos e pobres, pois a exclusão de ambos desestabiliza os governos e a inclusão de ambos é impossível.

Percebe-se, portanto, que a inclusão econômica e a inclusão política de toda a população é afastada porque julgada impossível para a “governabilidade”. O significado desse fatalismo econômico e político é óbvio: a igualdade econômica (ou a justiça social) e a liberdade política (ou a cidadania democrática) estão descartadas. O que poderia ser mais adequado a uma sociedade como a nossa?

Como se vê, não há o que comemorar.

NOTAS E REFERÊNCIAS:

1. A citação de Rocha Pita é de *História da América Portuguesa*, citado por José Murilo de Carvalho em “O motivo edênico no imaginário social brasileiro” (In: PANDOLFI, Dulce Chaves *et alii* (org.). *Cidadania, justiça e violência*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1999 p. 21).

Sobre as pesquisas citadas ver o mesmo trabalho de José Murilo de Carvalho citado acima.

2. A referência ao conceito de semióforo está em Krysztoff Pomian (“Entre l’ invisible et le visible”, *Libre*, n°3, 1987). No livro, acompanhamos as linhas gerais do belo estudo de Pomian, modificando alguns aspectos de sua análise e acrescentando outros, necessários para nossos propósitos.

3. O estudo de Eric Hobsbawm é *Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990).

3. A citação de Hobsbawm é do livro já mencionado, p. 104.

4. As citações de Plínio Salgado foram tiradas de *Palavras novas aos tempos novos* (São Paulo, Edição Panorama, s/d., p. 48 e 70).

5. As observações de Perry Anderson estão em *Zona de compromisso* (São Paulo, Edunesp, 1996, p. 151).

5. A citação de Perry Anderson é do livro já mencionado, p. 152.

6. As referências de Sílvia Hunold Lara são de *Campos da violência: Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 355).

Sobre a questão da “identidade” é citada nesta página, pedimos licença para remeter os leitores a um trabalho que publicamos em 1978: “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira” (In: *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978).

7. Sobre a mitologia verdeamarela tomo a liberdade de fazer referência a Marilena Chauí (“*Le Brésil et ses phantasmes*”, *Esprit*, n°10, 1983; e *Conformismo e resistência: Aspectos da cultura popular brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1986). Sobre o nacional-popular, Marilena Chauí (“O nacional e o popular na cultura”. In: *Cultura e democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo, Cortez, 8ª edição, 2000).

8. A citação de Caio Prado Jr. está em *Formação do Brasil contemporâneo* (São Paulo, Brasiliense, 5ª edição, 1957, p. 25-26).

9. As citações de Fernando Novais são de *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1888)* (São Paulo, Hucitec, 1979, p. 68 e 70-1).

10. A citação de Paul Singer está em “De dependência em dependência: consentida, tolerada e desejada” (Estudos Avançados, vol. 12, n° 33, maio-agosto 1998, p. 119-120). A menção a Celso Furtado remete à obra *O longo amanhecer* (Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999).

11. Sobre o ISEB ver a obra de Caio Navarro de Toledo, ISEB: fábrica de ideologias (São Paulo, Ática, 1977).

10. A citação de Paul Singer está no artigo já mencionado, p. 122.

12. A informação sobre os enredos das escolas de samba está no livro *Pontos e bordados: Escritos de história política*, de José Murilo de Carvalho (Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998).

As informações sobre a “Hora do Brasil” são de Maria Helena Capelato (“Propaganda política e controle dos meios de comunicação”. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999, p. 176).

Sobre Cassiano Ricardo e o Estado Novo, ver a obra de Alcir Lenharo, *Sacralização da política* (Campinas, Papirus/Edunicamp, 1986). O trecho reproduzido é de Cassiano Ricardo em *A marcha para o oeste*, citado por Lenharo à p. 57.

13. Sobre a referência à imagem verdeamarela e às duas roupagens do verdeamarelismo, ver a obra já citada de Caio Navarro de Toledo.

14. A citação de Raymundo Faoro é de *Os donos do poder: A formação do patronato político brasileiro* (Porto Alegre, Globo, 2ª edição, 1973, p. 149).

15. A citação de João de Scatimburgo está na “Introdução” à edição de 1997 de *Porque me ufano de meu país* (Rio de Janeiro, 1997, Expressão e Cultura, p. 23-24).

16. Sobre a crise da República Velha ver Raymundo Faoro (Os donos do poder, especialmente o volume 11); Emília Viotti da Costa (Da monarquia à república: Momentos decisivos. São Paulo, Grijalbo, 1977); Suely Robles Reis de Queiroz (Os radicais da república. São Paulo, Brasiliense, 1986); José Maria BeBo (História da República -1889/1954. São Paulo, Nacional, 1972); Edgard Carone (A República Velha: Evolução política. São Paulo, Difel, 1970, e A República Velha: Instituições e classes sociais. São Paulo, Difel, 1971); Boris Fausto (O Brasil republicano: 1. Estrutura de poder e economia. (org.) São Paulo, Difel, 1975); Alfredo Bosi (Dialética da colonização. São Paulo, Companhia das Letras, 1992).

Sobre Os sertões ver No calor da hora: A guerra de Canudos nos jornais. 4º expedição, de Walnice Nogueira Galvão (São Paulo, Ática, 1974). As referências à obra de Silvio Romero são baseadas em O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia, de Dante Moreira Leite (São Paulo, Pioneira, 4ª edição definitiva, 1983).

17. A referência ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) como legitimador do poder do imperador é de José Carlos Reis em As identidades do Brasil: De Varnhagen a FHC (Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999).

18. As citações de Afonso Celso são de *Porque me ufano de meu país*, p. 25, 26, 79, 84, 88, 113, 121 e 235.

19. A citação sobre capitalismo mercantil é da obra mencionada de Fernando Novais, p. 67.

20. Sobre as cartas de Colombo, ver o texto “Colombo, exegeta da América”, de Marilena Chauí [In: Novaes, Adauto (org.). A descoberta do homem e do mundo. São Paulo, Companhia das Letras, 1998].

21. A citação sobre escravidão é da obra mencionada de Fernando Novais, p. 102-103. O conceito de “individualismo possessivo” é de C. B. Macpherson em *The political theory of possessive individualism* (Oxford, Clarendon Press, 1962).

22. A citação de Pero de Magalhães Gandavo é um trecho do livro *Tratado das Terras do Brasil* (In: AGUIAR, Flávio. Com palmos medida: Terra, trabalho e conflito na literatura brasileira. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo/Boitempo, 1999, p. 35).

23. A citação sobre tráfico negreiro é da obra mencionada de Fernando Novais, p. 105. A citação sobre o mal é de Alfredo Bosi em *Dialética da colonização*. A expressão de Walnice Nogueira Galvão está em *No calor da hora*.

24. A citação sobre o sertão é de Euclides da Cunha em *Os sertões* (Edição crítica de Walnice Nogueira Galvão. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 223).

25. A fala de Getúlio Vargas reproduz citação de Alcir Lenharo em sua obra já citada, p. 56.

26. As citações de Cassiano Ricardo são de *O Estado Novo e seu sentido bandeirante*, reproduzidas por Alcir Lenharo, na obra já referida, p. 61-2, As falas de Antônio Conselheiro estão na obra de Euclides da Cunha, *Os sertões*.

27. A referência a Erich Auerbach remete à sua obra *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (São Paulo, Perspectiva, 1971).

28. As citações do Padre Antônio Vieira são de *História do futuro: Do quinto império de Portugal* (Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, s/d, p. 209, 210, 54, 55). Ver também sobre a História do futuro e o milenarismo joaquimita o artigo já mencionado de Marilena Chauí, “Colombo, exegeta da América”.

29. A citação sobre a formação dos impérios coloniais é da obra de Fernando Novais, p. 62.

A citação sobre a atuação do rei como agente econômico é de Vitorino Magalhães Godinho em *Ensaio*, citado por Raymundo Faoro em *Os donos do poder* (v. 1, p. 45).

30. As citações sobre o Estado absolutista e a monetarização são de Perry Anderson em *Linhagens do Estado absolutista* (São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 19, 33-34).

31. A referência a Raymundo Faoro está em sua obra já citada, vol. I, p. 47.

32. A referência aos negros como agentes nas reações sociais é de Silvia Hunold Lara no já citado Campos da violência. A idéia de visibilidade negativa está na obra de Laura de Mello e Souza, *Os desclassificados do ouro: A pobreza mineira no século XVIII* (Rio de Janeiro, Graal, 1986).

33. A expressão “Cristo cívico”, de José Murilo de Carvalho, está em Pontos e bordados.

34. A expressão de José de Souza Martins está na “Introdução” a *O massacre dos inocentes: A criança sem infância no Brasil* (São Paulo, Hucitec, 1991).

BIBLIOGRAFIA

- AGULAR, FLÁVIO (org.). *Com palmas medida. Terra, trabalho e conflito na literatura brasileira*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo/Boitempo, 1999.
- ANDERSON, PERRY. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- _____. *Zona de compromisso*. São Paulo, Edunesp, 1996.
- AUERBACH, ERICH. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo, Perspectiva, 1971.
- BELLO, JOSÉ MARIA. *História da República (1889-1954)*. São Paulo, Editora Nacional, 1972.
- BOSI, ALFREDO. *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CAMINHA, PERO VAZ DE. Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil. In: AGULAR, FLÁVIO (org.). *Com palmas medida. Terra, trabalho e conflito na literatura brasileira*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo/Boitempo, 1999, p. 23.
- CANDIDO, ANTONIO. *Formação da literatura brasileira*. São Paulo, Edusp, 2 vols., 1975.
- CAPELATO, MARIA HELENA. *Propaganda política e controle dos meios de comunicação*. In: PANDOLFI, DULCE (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- CARONE, EDGARD. *A República Velha: Evolução Política*. São Paulo, Difel, 1970.
- _____. *A República Velha: Instituições e classes sociais*. São Paulo, Duel, 1971.
- CARVALHO, JOSÉ MURILO DE. *O motivo edênico no imaginário social brasileiro*. In: Pandolfi, Dulce Chaves et al. (org.). *Cidadania, justiça e violência*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, p. 21.
- CARVALHO, JOSÉ MURILO DE. *Pontos e Bordados: Escritos de história política*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
- CELSONO, AFONSO. *Porque me ufano de meu país*. Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1997.
- CHAUÍ, MARILENA. "Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira". In: *Ideologia e mobilização Popular*. Rio de Janeiro. Paz e Terra.
- _____. *Colombo, exegeta da América*. In: NOVAIS, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Conformismo e resistência: Aspectos da cultura popular brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- _____. *Le Brésil et ses phantasmes*. Esprit, nº 10, 1983.
- _____. *O nacional e o popular na cultura*. In: *Cultura e democracia: O discurso competente e outras falas*. São Paulo, Cortez, 8ª edição, 2000.
- COSTA, EMÍLIA VIOTTI DA. *Da monarquia à república: Momentos decisivos*. São Paulo, Grijalbo, 1977.
- CUNHA, EUCLIDES DA. *Os sertões*. São Paulo, Brasiliense, 1985, Edição crítica por Walnice Nogueira Galvão.

- ECO, UMBERTO. *O nome da rosa*.
Rio de Janeiro, Record, 1993.
- FAORO, RAYMUNDO. *Os donos do poder: A formação do patronato político brasileiro*.
Porto Alegre, Globo, 2ª edição, 1973.
- FAUSTO, BORIS (org.). *O Brasil republicano. 1. Estrutura de poder e economia*.
São Paulo, Difel, 1975.
- FURTADO, CELSO. *O longo amanhecer*.
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999.
- GALVÃO, WALNICE NOGUEIRA. *No calor da hora: A Buerra de Canudos nos jornais. 4ª expedição*.
São Paulo, Ática, 1974.
- GANDAVO, PERO DE MAGALHÃES. *Tratado das Terras do Brasil*.
São Paulo, Edusp/Itatiaia, 1980.
- GODINHO, VITORINO MAGALHÃES. *Ensaio*.
Lisboa, Sá da Costa, v. 11, p. 45.
- HOBSBAWM, ERIC. *Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade*.
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- HOLANDA, SÉRGIO BUARQUE. *Raízes do Brasil*.
Rio de Janeiro, José Olympio, 1ª edição, 1984.
- _____. *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*.
São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- LARA, SILVIA HUNOLD. *Campos da violência: Escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*.
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- LEITE, DANTE MOREIRA. *O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia*.
São Paulo, Pioneira Editora, 4ª edição definitiva, 1983.
- LENHARO, ALCIR. *Sacralização da política*.
Campinas, Papirus-Edunicamp, 1986.
- MACPHERSON, C. B. *The political theory of possessive individualism*.
Oxford, Clarendon Press, 1962.
- MARTINS, JOSÉ DE SOUZA. *Introdução*. In: *O massacre dos inocentes. A criança sem infância no Brasil*.
São Paulo, Hucitec, 1991.
- MELLO E SOUZA, LAURA DE. *Os desclassificados do ouro: A pobreza mineira no século XVIII*.
Rio de Janeiro, GRAAL, 1986.
- NOVAIS, FERNANDO. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1888)*.
São Paulo, Hucitec, 1979.
- POMIAN, KRYSZTOFF. *Entre l'invisible et le visible*, Libre, n° 3, 1987.
- PRADO JR., CAIO. *Formação do Brasil contemporâneo*.
São Paulo, Brasiliense, 5ª edição, 1957.
- QUEIROZ, SUELY ROBLES REIS DE. *Os radicais da república*.
São Paulo, Brasiliense, 1986.
- REIS, JOSÉ CARLOS. *As identidades do Brasil: De VarnhaBen a FHC*.
Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas Editora, 1999.
- RICARDO, CASSIANO. *A marcha para o oeste: a influencia da bandeira na formação social e política do Brasil*.
Rio de Janeiro/São Paulo, José Olympio/Edusp, 1970.
- ROCHA PITA, SEBASTIÃO DA. *História da América portuguesa*.
São Paulo, WM. Jackson Inc., 1952.
- SALGADO, PLÍNIO. *Palavras novas aos tempos novos*.
São Paulo, Edição Panorama, si d.

- SCATIMBURGO, JOÃO DE. *INTRODUÇÃO*. In: CELSO, AFONSO. *Porque me ufano de meu país*.
Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1997, p. 23-24.
- SCHWARZ, ROBERTO. *Ao vencedor, as batatas*
São Paulo, Duas Cidades, 1977.
- SINGER, PAUL. *De dependência em dependência: consentida, tolerada e desejada*.
Estudos Avançados, vol. 12, n° 33; maio-agosto 1998, p. 119-120.
- TOLEDO, CAIO NAVARRO DE. *ISEB: Fábrica de ideologias*.
São Paulo, Ática, 1977.
- VIEIRA, PADRE ANTÔNIO. *História do Futuro. Do quinto império de Portugal*.
Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, si d, p. 209.
- WEFFORT, FRANCISCO. *O populismo na política brasileira*.
Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.